قد ولد ابني مسعود في ليلة السبت الثالث والعشرين من جمادى الاخرى لسنة
سبع وثمانين ومائة والف من الهجرة النبوية في الستة
من الساعات النجومية تقريبا
لا زال كاسمه مسعودا
وانا الفقير حسن باشا
زاده السيد
محمد سعيد
عفي عنه

فهرس شرح مواقف السيد الشريف

الموقف الاول الكتاب مرتب على ستة مواقف الموقف الاول في المقدمات وفيه ستة مراصد

Margin notes:

- الترجيح بلا مرجح ١٠٦
- اما انتقال البقاء كيف يكون ١٠٥
- خاتمة في علة الاحتياج الى المؤثر ١٠٧
- في بين العوارض واللواحق ... ٨٦
- اعتبارات اجزاء الماهية ٩٢
- فروع علية الفصل للجنس ٩٣
- الكليات الطبيعية غير موجودة في الخارج ٩٥
- نفي الامكان بالغير ١١٠
- كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة ومدة وفيه الفرق بين الامكان الذاتي والاستعدادي ١١٤
- استناد العدم الى العدم ومعنى ١١٢
- الاعدام لا تمايز لها في الوجود لكن يجوز توقف اثنان فيه عليها ١٣٠
- معنى ايجاب العلة للمعلول ١٣٩
- الموقف الثالث في الاعراض
- المقصد الرابع مرتبة ١٠
- غلطات الحس ٢١
- الموقف الثاني في الامور العامة
- الحكم بالبداهة نظري او بديهي ٦٣
- خاتمة للمقصد السادس ٨٢

استصحبه الفقير اليه عز شانه
حسن پاشا زاده السيد محمد سعيد
القاضي في الماضي بمدينة
مصر القاهرة
سنه ١١٨٢

من كتب الفقير الى الله الصمد
شريف پاشا زاده السيد محمد اسعد
عفى عنهما
سنه ١٤٠٩

شرح المواقف للشريف
الجرجاني

لا اله الا الله محمد رسول الله

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال وتنزهت
سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال تلالات على صفحات الموجودات
انوار جبروته وسلطانه وتهللت على وجنات الكائنات اثار ملكوته
واحسانه وتحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته وتولهت الاذهان
والاوهام في بيداء عظمة صفاته يا من دل بذاته على ذاته وشهد بوحدانيته
نظام مصنوعاته صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى محمد المبعوث
بالهدى الى كافة الورى وعلى اله البررة الاتقياء واصحابه الخيرة
الاصفياء ما تعاقبت الظلم والضياء وبعد فان انفع المطالب حالا
ومالا وارفع المآرب منقبة وكمالا واكمل المناصب مرتبة وجلالا
وافضل الرغايب ابهة وجمالا هو المعارف الدينية والمعالم
اليقينية اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى
في الاخرة والاولى وعلم الكلام في عقايد الاسلام من بينها
اعلاها شانا واقواها برهانا واوثقها بنيانا واوضحها تبيانا
فانه ماخذها واساسها واليه يستند اقتباسها واقتناصها
بل هو كما وصف به رئيسها وراسها ومما صنفت فيه من الكتب
المنقحة المعتبرة والفت فيه من الزبر المهذبة المحررة كتاب المواقف
الذي احتوى من اصوله وقواعده على اهمها واولاها ومن شعبه
وفرائده على الطفها واسناها ومن دلائله العقلية على اعمدها واجداها
ومن شواهده النقلية على ابدلها واجلاها وكيف لا وقد انطوى على خلاصة
ابكار الافكار وزبدة نهاية العقول والانظار ومحصل ما لخصه لسان التحقيق
وملخص ما حرره بنان التدقيق في ضمن عبارات رائقة محررة واشارات شائقة موجزة

موجزة فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار واستمال اليه
بصائر اولي الابصار من اذكياء الامصار والاقطار فاشتهروا بكنوز عبارته
الجامعة ولم يجدوا اليها دليلا واستهيموا برموز اشاراته اللايقة
ولم يهتدوا اليها سبيلا فاجتمع اليه نفر من اجلة الاحباب المطلعين الى سراير
الكتاب واقترحوا على ان اكشف لهم عن مخدرات الاستار وابرز لهم عن نقاب
الحجاب ابكار الاسرار ليجلوها باعينهم متبرجات بزينتها متبخترات بمحاسن فطرتها
فاسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق ومستهديا الى سواء الطريق وشرحته
بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها ويميط من خرائد نقابها يهتدي به لبابي
الالباب ويطلع به الناشي على العجب العجاب وضمنته جميع ما يحتاج اليه من بيان
ما فيه وما له وما عليه مراعيا في ذلك شريطة الانصاف مجانبا عن طريقة الاعتساف
ولما يسر الله اتمامه وختم [illegible] بدعاء من ايده الله بالسلطنة العظمى والخلافة
الكبرى وزاده بسطة في [illegible] وشيد ملكه بجنود لا قبل لها وايده بمعقبات من
السموات العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء ليحق الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور المؤمنين
ويجعل له لسان صدق في الاخرين ويرفع مكانه يوم الدين في اعلى عليين وما هو الا
حضرة السلطان الاعظم والخاقان الاعلم الاكرم مالك رقاب الامم من طوائف العرب والعجم
المختص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم وخلق عظيم ولطف عميم شمل الورى الطافه وعمهم
اعطافه وصانهم اكنافه من كل ما لا يحصى مكارمه لا تحصى ومآثره لا يستقصى سمو عطاياه
سمت فوق المدى وتباعدت عن رتبة الادراك الدرر والدرى حافا جوده تحصنا بالبحر
والافلاك من التجا الى جنابه يجد له مكانا عليا ومن اعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا
اذا هم بمنقبة اقصى واذ عزم مكرمة اسرع اليها ومضى عزماته مثل السيوف صولتها لم يكن
للصارمات فلولا ناشر العدل والاحسان على الانام وباسط الامن والامان في الايام هو الذي نصب
رايات العلم والكمال بعد انتكاسها وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها فعادت رياض العلوم الى
المؤيد المنصور غياث الدولة والدين ميسر محمد المظفر جلال الحق والدولة و
الدين اسكندر خلد الله ملكه وسلطانه وافاض على العالمين بره واحسانه
وهذا دعاء لا يرد فانه صلاح لاصناف البرية شامل وها انا افيض في المقصود متوكلا على الصمد المعبود

كل ما كتب في هامش هذه النسخة الشريفة من
الحواشي التي كتب في اخرها الفقط لمحرره ابن حسن
باشا الوزير او ابن حسن الوزير او ابن الوزير
او لمحرره مطلقا عن الكنية فهو كله من نتايج فكر
الفقير السيد محمد سعيد ابن الوزير السيد
الغازي حسن باشا من وكلاء خاتم
السلطان محمود خان الغازي ابن السلطان
مصطفى خان ابن السلطان محمد خان
الرابع ابن ابراهيم خان من خلفاء ال عثمان
حين مطالعتي هذا الكتاب بعد ان عزلت
عن قضاء مصر القاهرة في سنة
اثنين وثمانين ومائة
والف

وساق سائق القدر الى يد الفقير ... الى الكتاب

قد ساق سائق التقدير الى يد الفقير اليه تعالى

ج سنة ١٢٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن المصنف تغمده الله بغفرانه خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل ولا تيمنا ثم قال الحمد لله العلى شأنه ازما وحا[illegible] في ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة من نقصان الجلى برهانه حجته القاطعة التى تشهد دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهى اياته المبثة فى الا[illegible] والانفس [illegible] بحيث[illegible] او لى الابصا[ر] وتشاهد بها اسرارا يضيق عن تصو[illegible] [illegible]ورها ار القوى سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شئ [illegible] الا[illegible] لا يجرى فى ملكوته الا ما[illegible] الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله الذى خلق سبع سموات هى افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الاخيرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن مثل السموات فى العدد كما ورد فى الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفى كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد يأول تارة بالاقاليم السبعة ولاخرى بطبقات الاربع بحيث عدت سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل امره اى حكمه او تدبيره يتنزل بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى ببالغ الحكمة التى هى اتقانه واحكامه فى علمه وفعله وكرم بنى ادم نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزى بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم الضرورى الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة واهلهم جعلهم اهلا وفى نسخة الاصل واهله بتأويل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء فى مدارج الكمال وذلك بان يرتقى اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى

حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه فى البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان يصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات العلية ومستقرة الدار الاخرة واما فى الدار الدنيا فقد يحصل لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناه الاصلى الذى هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل بالتفكر فى مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته واطوارها وفى قوله ليؤديهم اى التفكر والتدبر فيها مع ما فى حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات واستدلال الى العلم بالممكنات فى قوله العلى شأنه وما يعقبه الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم على انه لا يحتاج [illegible] اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل او دار قديم معناه [illegible] بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه فى اثاره الصادرة عنه واحد فى صفات الالوهية لا شريك له والا لاختل النظام المشاهد فى العالم احد فى ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسة غيره صمد سيد يقصد اليه فى الحوائج من صمده يصمده صمدا اى قصده منزه عن الاشباه المشاركة له فى صفاته والامثال الموافقة اياه فى حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اى فى الذات والصفات والافعال غنى فى جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات لما سيأتى من ان المقتضى لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للعلومية ذوات المعلومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء اى لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل فى القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع والانشاء بلا احتذاء

اشال يقال اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشا بفعل كذا
اي ابتداء بفعل مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريد بل يكرهه
كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للالوهية تفرد بتقنات الافعال بالافعال
المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال وله احسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل
اعني تفرد على متفرد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات
فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته
وارادته كما ان اسمائه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرء عن النقايص
ازلي هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء
عنه بقديم ليقارب لفظ ابدي فانهما يذكران غالبا معا توحد بالقدم والبقاء
ربط بالازلي على طريق الاستيناف بصيغة الفعل توحد بالقدم وذلك لا ينافي
كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدي توحده
بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما [illegible] [illegible] وقضى اي حكم على ما عداه
بالعدم والفناء هو العدم الطاري على الوجود [illegible] من العدم مطلقا له الملك
توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال المناسبة
اياها يحيي ويبيد من الابادة بمعنى الاهلاك ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد
كل ذلك على وفق مشيته لا يجب عليه شيء من الافعال كما زعم اهل الاعتزال اذ
لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما بط كما ستعرفه
له الخلق والامر له الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته
ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله
يستلزم استكماله بغيره وثبوت العلة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس
يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا يحصى الا انها ليست
عللا لافعاله تعالى ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والاجال في الازل اشار به
الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما
والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى الجزء الذي ينقرض فيه كوقت الموت ونحوه
ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل عليهم السلام اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي
في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها هنا سوى الاخير بالتفكر الذي
ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه بط

بط عند المص رحمه الله والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب
معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا مصدقا لهم للانبياء والرسل
بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة
يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله واية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه
اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم
بتسكين الواو الى تنزيهه عن النقايص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر
مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشانه ويامروهم بمعرفته بمعرفة وجوده وتعظيمه
باثبات الكمالات الوصفية الذاتية وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا
للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا احكامه المتعلقة بافعالهم اليهم تكميلا لهم
في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيم المقيم ووعيده بنار الجحيم فاقام بهم
على المكلفين الحجة واوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشا على شاهق جبل ولم يبلغه
دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم ختمهم
باجلهم قدرا مرتبة وشرفا وانهم بدرا شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى واشرفهم
نسبا فان الله تعالى اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور و
ازكاهم مغرسا مكان الغرس واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامة
من حتد بالمكان اذا اقام به والمراد بهذه الثلثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل
في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسلامتها وحسن الافعال
وكرامتها وهي ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طهر دواعيها بقوله تعالى فلا يقربوا
المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله عليه السلام لقوله
عليه السلام ما اطيبك من بلد واحبك الي واكرمها عند الله لقوله عليه السلام
انك لخير ارض الله واحب ارض الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين
والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى
دينا ومن حيث انها تجمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الاصار
والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة
البيتوتة مع الحائضة في بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن
الاداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين العفو

فى القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك
جعلنا كم امة وسطا واسدهم اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا
واسد ما استقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عليه السلام
اشدهم واقواهم فى العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يامره الا بخير
واكثرهم حكما علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب
مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اى بالغا فى العزة والغلبة
سيد البشر كما اشتهر فى الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر الى العرب والعجم وقيل
الانس والجن والشفيع المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعته اى قبلت شفاعته
يوم المحشر كمنبر الشين من حشر يحشر ويحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى
يحببكم الله ابى القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كنى عليه السلام بابى القاسم
اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم فى دينهم ودنياهم وكنى
الابح مبالغة فى مباشرة القسمة وانزل معه عطف على حتمهم واشارة الى اظهر معجزاته
الدالة على نبوته فانه الباقى على وجه كل زمان والدال على كل لسان بكل مكان كتابا
عربيا مبينا اى ظاهر الاعجاز او مظهر الاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل العبادة
دينهم واتم عليهم نعمته ورضى لهم الاسلام دينا ماخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم الاية كتابا بدل من كتابا عربيا كريما مرضيا جامعا للمنافع لا تحصى وقرانا مقروا
قديما لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التى لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هى اواخر
السور ومواقف هى فواصل الايات محفوظا فى القلوب ويروى فى الصدور مقروا
بالالسن مكتوبا فى المصاحف وصف القران بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات
المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن
متعلقها اعنى المحفوظ والمقرو والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات و
الحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فبط لان ذلك العصور
فى الات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابى الحسن الاشعرى من ان القديم معنى قائم به
تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراك
لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد لك ذلك وضوحا فيما بعد
ان شاء الله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل سبيلا
من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من ياتى شيئا ياتيه غالبا من قدامه

من قدامه او من خلفه ولا يتطرق اليه نسخ اى لا ينتهى حكمه بعد زمانه عليه السلام
وذلك لانقطاع الوحى ويقرر احكاما الى يوم القيمة ولا تحريف فى اصله بان
يبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التورية او وصفه بان يغير مثلا اعجز
او تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم فى الانجيل من قوله ولد الله
عيسى من جارية عندك اى جعل متولدا منها وانما لم يتطرق الى القران تحريفا اصلا
لقوله تعالى وانا له لحافظون ولما توفاه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت
من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا
للائمة المهتدين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم
وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعنى ابا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه
وسيجنبها الاتقى الذى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقيهم واشار الى ان انعقاد
امامته كان بالبيعة والاجماع ولحقهم بخلافته واولاهم فانه عليه السلام جعل خليفته
فى امامة الصلوة حال حيوته فابرم قواعدا تين احكمها ومهد بسطها ووطاها من ذلك
تصلبه فى دفع مانعى الزكوة معللين بان صلوته ما كانت سكنا لهم دون صلوته ورفع
مبانيه وشيد يقال البناء طوله واقام الاود ورتق الفتق الاود الاعوجاج و
الرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع ما تفرق
من اموره وسد الثلمة الخلل وقام قيام الايد بامر دينهم ودنياهم الايد بوزن السيد
هو القوى وجلب المصالح جذبها ورد المفاسد دفعها الاولاهم واخراهم وكفاه فى
دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب فى خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين
سيرته واقتفى اتبع اثره هو بتحريك الثاء ما بقى من رسم الشئ والتزم وتيرته طريقته
فجبروا وقهروا عتاة الجبابرة هما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذى
يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو
وهو لقب ملوك الفرس حتى امنوا وابدينه الافاق واشرقت الافاق بذلك كل الاشراق
وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال
المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة
والبطالة بكسر الباء وهى الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ و
وهو الميل الى العقايد الزائغة الباطلة والجهالة والحيرة وهى التردد بين الحق والباطل
والضلالة وهى سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تكافى تمائل

سابق بلائه مشقته وعنائه فى ازهاق الباطل وافنائه وتضاهى تشابه حسن غنائه
نفعه وكفايته فى اظهار الحق واعلائه ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى و
مصابيح الدجى يهتدى بهم فى مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه
ممن هاجر اليه من اوطانه او نصر واوى فى مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه تسليما
كثيرا **وبعد** شرع تبيين الباعث على تأليف الكتاب فان كمال كل نوع يعنى ان كماله بعد
تحصله وتحققه بنوعه المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة به
وصدور آثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما
صفات مخصوصة قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان والثانى آثار صادرة عنه
مقصودة منه بخصوصه فيختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف
وبحسب زيادة ذلك المذكور اعنى الكمال الثانى ونقصانه يفضل بعض افراده اى افراد
ذلك النوع بعضا الى ان يعد واحد منهم بالف نظم ولم ار امثال الرجال تفاوتت
الى المجد حتى عد الف بواحد بل يعد احدهم سماء والآخر ارضا الناس ارض بكل ارض
وانت من فوقهم سماء واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل متنوعاتها
المستتبعة بخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله والانسان مشارك
لسائر الاجسام فى الحصول فى الحيز فى المكان والفضاء الخالى عن المتحيز وللنبات فى الاغتذاء
والنشو والنماء وللحيوانات العجم فى حيوته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه وهذه
الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هى كمالات
للجسم مطلقا او للجسم النامى او للحيوان وانما تميزه الانسان عن هذه الامور المشاركة
اياه فيما ذكرنا بما اعطى له من القوة النطقية التى هى كماله الاول المنوع اياه وما يتبعها
من الكمالات الثانية التى بها يتفاضل افراده بعضهم بعض من العقل اى استعداده لادراك
المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه
لما بينها من المشاركات والمباينات واهليته للنظر والاستدلال وترقيه بذلك فى درجات
الكمال وعلمه بما امكن واستحال فاذن كماله الاشرف الاعلى انما هو بتعقل المعقولات
الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة
كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى
والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك اى فلتعسر
الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زبرا اى فرقا وتقطعوا اى تقسموا امرهم بينهم زبرا

زبرا هو بفتح الباء زبرة وهى القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب
اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبا متفاوتة دائرا امرهم
فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع متداينة الجنوب
واصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم فى اقتناء العلوم و
تفاضل رجالهم فى الترقى الى مراتبها الى ان قال ابن العباس رضى الله عنه فى درجاتهم
انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج مسيرة خمسمائة عام والمراد تصوير
الكثرة لا الحصر فى هذه العدة وقال بعض اكابر الائمة ولجبار الامة الحبر بالكسر والفتح
العالم الذى يحبر الكلام ويزينه فى بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروى
من اثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتى رحمة عطف بيان للخبر وقوله
يعنى اى يريد الرسول عم باختلاف امته اختلافهم فى العلوم مقول ذلك البعض
وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعنى قوله فهمة واحد فى الفقه لضبط الاحكام
المتعلقة بالافعال وهمة آخر فى الكلام لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون
العدل المقيم للنوع كما اختلف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم
بحرفة او صناعة فيتم النظام فى المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا ايضا رحمة كما
لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة
بجملة العلوم فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه اتم هذا كما
ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها فائدة و
اجديها عائدة واحريها اى اجدرها بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها يقال القى عليه
شراشره اى نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهى فى الاصل بمعنى الاثقال جمع
شرشرة وآداب النفس اتعابها فيها وتعويدها وصرف الزمان اليها علم الكلام
المتكفل باثبات الصانع وتوحيده فى الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام
ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام
اى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية
او القهر واللطف واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام بل الامر به اشرف منها بعد
الالوهية وعليه مبنى الشرايع والاحكام اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية
والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث
ولا علم الفقه واصوله وبه يترقى فى الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة

الايقان وذلك هو السبب للهدى والنجاح فى الدنيا والفوز والفلاح فى العقبى
فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء وانه فى زماننا قد اتخذ ظهريا اى منسيا قد
القى وراء الظهر وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا
مختلفا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على
الندرة قال وقيل هما فعلان والمعنى منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو
النقل عن شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار فى رواية فوجب
علينا ان نرغب طلبة زماننا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى هذا العلم مسالك التحقيق
وانى قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء العليل
بامراض الاهواء فى الاراء او رواء اى رى او ارواء لغليل الحرارة العطش بفقد المطالب
الاعتقادية والشوق اليها فى الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها
جمع ريان وبضمها المنظر الحسن سيما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية
اعنى قوله والهمم قاصرة مأولة بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعه
صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اى انتفى حصول
الشفاء والارواء عن تلك الكتب فى كل زمان لا مثل انتفائه فى زمان قصور الهمم فان
هذا الانتفاء اقوى والرغبات فى تعلمه فاترة والدواعى اليه قليلة والصوارف عنه
متكاثرة ثم انه بين ما اجمل من حال تلك الكتب بقوله فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام
باختصارها المخل ومطولاتها مع الاسام لما فيها من الاسهاب الممل مدهشة للاوهام
فى الوصول الى حقايق المسائل ثم زاد فى ذلك البيان بذكر احوال المصنفين فى تصانيفهم
الكلامية فقال لم يكشف عن مقاصده اى علم الكلام القناع بازالة استارها عنها
ولكنه قنع من دلائلها بالاقناع بما يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد
فى الدلائل لكن لم يحط المقاصد ينظر اليها بمؤخر عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها
ومنهم من غرضه نقل المذاهب التى ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها
والاقوال التى صدرت عمن قبله والتصرف بالرفع عطف على نقل فى وجوه الاستدلال
وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المآل اى الى اى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره
هل ترتب عليها عزة او نزل بها حيرة ومنهم من يلفق حججا ويضم مغالطة شبها يغلط
فيها لترويج رأيه ولا يدرى ان النقاد من ورائه فيزيفها وينقضها ومنهم من ينظر
فى مقدمة معقدة ويختار منها من المقدمات التى ينظر فيها ما يؤدى اليه بادى رأيه اى

اى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليها مطالبه وربما يكر يرجع ويحمل بعضها بعض تلك المقدمات
على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب
بالبسط فى العبارات والتكرار فى المعنى ليظن انه بحر زخار كثير الماء مواج من زخر البحر
امتد وارتفع ومنهم من هو كحاطب ليل كمن يجمع الحطب بالليل فلا يميز بين الرطب
واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع راجل وهو خلاف الفارس
والخيل الفرسان يعنى كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه فى جانب
المشبه فى كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا
ليعرف ان غث ما اخذه ام سمين ونحيف اى دقيق ركيك ما القاه اى ما وجده ام متين اى
قوى فصار جمع ما ذكره باعثا له على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحدانى اى ساقنى
وبعثنى الحدب العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له فى تحقيق الحق فيه
اى حاجة الى ان كتب هذا اشار به الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله
ولا مختصرا مخلا بايجازه اودعته اوردت فيه لب الالباب خلاصة العقول وميزت
فيه القشر من اللباب ولم آل لم اترك جهدا سعيا وطاقة فى تحرير المطالب الكلامية
وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحجج تتبختر تمايل فى مشيها كالمتدلل بجماله اتضاحا
مفعول له والشبه تتضاءل اى تتصاغر وتتحاقر افتضاحا كالذى ظهرت قبايحه وانكشفت
سوأته وقد بهت فى النقد والتزييف للدلائل والهدم والترصيف اى الاحكام للقواعد
على نكت مع ينابيع التحقيق وفقر تهدى الى مكان التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة
مشتملة على لطيفة مؤثرة فى القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقار
الظهر ويطلق على اجود بيت فى القصيدة تشبيها لها وعلى قرينة الاسجاع ايضا
وانا انظر فى الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء الى المصادر مواضع الرجوع
من صدر اذا رجع واتأمل فى المخارج قبل ان اضع قدمى فى المداخل ثم ارجع القهقرى
اى الرجوع الى الخلف اتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور فازيله واتممه وارجع البصر
كرة بعد اخرى هل ارى من فطور اى شق فاسده واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت
وما فى حيزه من اودعته وما عطف عليه اى فعلت كل ذلك حافظا للاوضاع التى ينبغى
ان يحافظ عليها رامزا مشيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها فى مقام الرمز و
الاشباع ولقد بالغ فى تحرير كتابه ونصح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة
كما اردت ووفق الله تعالى وسدد فى اتمام ما قصدت ثم بين مجيئه على وفق ارادته

بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة اى لا تردد ولا اضطراب متناسبا
صدوره واوائله روادفه اواخره متعانقا سوابقه ولواحقه وقوله بكرا ابدل من
قوله كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها لم يمسها من قبل انس ولا جان وكنت برهة من
الزمان مدة طويلة منه اجيل ذا انى اديره واردد قداحى كما يفعله الياسر حال تفكره
فى الميسر واوامر نفسى من المؤامرة وهى المشاورة كان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه
بآرائه وانتا وردوى النهى جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء من اصدقائى مع
تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه
وكثرة الراغبين فيها وقوله فى كفو متعلق باجيل وما عطف عليه ازفها اليه زفت العروس
الى زوجها ازف بالضم زفافا وزفافا يعرف قدرها ويغلى مهرها بكثرة موفقة من عند الله
له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعز الدين فيها بالسيف والسنان
وهو متطلع ناظر مستشرف الى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة
الى اسم الكتاب ينصره فيها بالحجة والبرهان ولا بد لتلك الاعزاز من هذه النصرة فان
السيف القاضب القاطع اذا لم يمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف
ليضرب عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الراى واعطف عليه الاختيار على من
لا يوازن من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازى
اى لا يحاذى ولا يقابل باحد وهو اغنى من ان يباهى غيره ويفاخره واجل من ان يباهى
ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهات اى مما يمكن ان يتعلق فلا يتصور ان يفاخره
احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد وساس اى حفظ وضبط العباد شانا تميز من
النسبة فى اعظم واعلاهم منزلا ومكانا وانداهم راحة وبنانا يقال فلان ندى الكف
اذا كان سخيا واشجعهم جاشا هو بالهمزة روع القلب اذا اضطرب وفلان رابط
الجاش اى نفسه من الفرار بشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا
وسنانا يقال دعته فارتاع اى افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واسلمهم
عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية التى هى اصولها
ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة الانسية من شيد رفع واحكم قواعد
الدين بعد ان كادت ينهدم واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه حين ارادت ان ينعدم
ورفع رايات المعالى اوان زمان تاهبت قاربت الانتكاس كالانقلاب على رؤسها وجدد مكارم
الشريعة اى الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان افيد

وقد اذنت اعلنت بالاندراس بالانمحاء محى رسم مالك الاكاسرة بالارث ولا استحقاق
جمال الدنيا والدين ابو اسحق لا زالت الافلاك متابعة لهواه ولا اقدار متحرية لرضاه
هذا دعاء قد شاع فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية
والى الله ابتهل اتضرع باطلق لسان وارق جنان اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان
ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله
اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه ان يكتسب بما خوله الا بقيت ذكرا جميلا فى هذه
الدار واجرا جزيلا فى دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة
مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول
فى المقدمات او لا يجب و ح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة للموجود
وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه
بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف
الرابع فى الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله للرسل وبعثه للانبياء وهو
الموقف السادس فى السمعيات او لا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه
فى التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى
لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم
العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل بالحوادث
الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم
تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود
العرض متوقف على وجوده

الموقف الاول

فى المقدمات وفيه مراصد ستة المرصد
الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه فى هذا العلم كما
ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفى الذى
مرجعه اعتبار الاولى والاخلق فى طريق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا الاول تعريفه
اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة
فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه او رسما له فقد احاط بجميع
احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره
فانه وان فرض انه يكفى فى طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فان من ركب متن عمياء من
العماية بمعنى الباطل او شدة ان يخبط خبط عشواء وهى الناقة التى لا تبصر قدامها فهى

المقصد الاول

يخبط بيديها كل شئ ويقال ركب فلان العشوآء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام
علم بامور يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات
العقايد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول
اشارة الى المقتضى والثانى الى انتفاء المانع وههنا ابحاث الاول ان اراد بالعلم معناه
الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطى فى العقايد ودلائلها على ما صرح به
الثانى انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمية
فينطبق التعريف على العلم بجميع العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد
الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم
بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذى يتوسل به الى
حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات
العقايد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام
مثلا اذ ترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له فى ذلك الترتب
العادى اصلا الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم
واختار معه على به مع شيوع استعماله لتنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة
من الباء ههنا واختار اثبات العقايد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على
الغير وان العقايد يجب ان توخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل
فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم
بالعقايد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك فى بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء
فى قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية
دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هى كذلك فى
نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قضية المخطى ولم يرد بالغير الذى
تثبت عليه العقايد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها
قطعا فيخرج المحدود عن الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا
لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال العلم اى معلوم يقتدر معه اى مع
العلم به الخ والمراد بالعقايد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة
من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله عالم قادر سميع بصير
وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها والثانى ما يقصد به

ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وتسمى عملية وفرعية واحكاما
ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر فى عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث
الفعلية فلا يتاتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعنى ان يكون
عنده ما يكفيه فى استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقايد فانها
مضبوطة لا تزايد فيها انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما يتكثر
وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه
وسلم صوابا كانت او خطاء فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطأناه فى اعتقاده وما
يتمسك به فى اثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه الذى يقتدر معه على اثبات
عقايده الباطلة من علم الكلام الثانى موضوعه اى موضوع العلم

المقصد الثانى

الذى يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اى التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم
المطلوب عند الطالب مزيد امتياز اذ به اى بالموضوع يتمايز العلوم فى انفسها
بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية فى قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقايق الاشياء
واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كان تلك الحقايق واحوالها متكثرة متنوعة
وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله
ان يجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية
المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا به
سواء كان فى ذاتى او عرضى علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشئ وتلك الاشياء
موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة
متشاركة فى موضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى متشاركة فى موضوع
آخر فجاءت علومهم متمايزة فى انفسها بموضوعاتها وسلك الاواخر ايضا هذه الطريقة
فى علومهم وهو امر استحسانى اذ لا مانع عقليا من ان تعد كل مسئلة علما براسه وتفرد
بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد سواء كانت متناسبة
من وجه آخر او لا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع
انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان
كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع فى
التعريف كما فى تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه وهو اى موضوع الكلام المعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل

خوجه زاده

هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة
الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر
الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد
كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته تع والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم
المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق به اثباتها
تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب
متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فلا
ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها لانا نقول
ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات مسائله اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له
وان اريد ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه
ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما تحقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا
ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يجب ان الحيثية المذكورة لا مدخل
لها في عروض القدرة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا من تلك الحيثية وان كان يبحث
المتكلم عن قدرته تع لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله
تع والقائل بذلك هو القاضي الارموي رحمه اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني
عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه
واما في الاخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام في الدنيا
من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب والعقاب في الاخرة من حيث انهما يجبان عليه
ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل الافعال
دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غيرها
عن غير ما ذكر من الاعراض الذاتية لذاته تع كالجواهر والاعراض اي احوالها لا من حيث
هي مستندة اليه تع حتى يمكن ان يندرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم
الجواهر لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل لا يقال ذلك البحث انما يورد في هذا العلم
على سبيل المبدائية لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه
لانا نقول ليس ذلك البحث عن الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادي المطلقة
المستغنية بالكلية عن البيان فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله
فوجب ان يكون راجعا الى احوال الموضوع وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز

جواز كون بعض مسائل علم مبداء لمسائل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى
فيكون مسئلة من جهة ومبداء من جهة اخرى كما سيأتي او في علم اخر اي وان بين
في علم اخر كان ثمة علم اعلى منه من علم الكلام يبين فيه مبادية شرعي
اذ لا يجوز ان يبين مباديه في علم اعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية
على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا
ولقائل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد يبين وان كان على قلة في العلم الادنى
فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي يبين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مباديه
الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا نم بطلان الاول الا ان يقال لبس لنا
علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده و
ذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف
على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض
عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا
محذور اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون
عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا
وربما يقال لما امتاز الوجود عن ما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا
ان يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام
ذاته تع اما كون اثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا في علم
اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم
موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون
العكس والقسمان يعني كون اثباته تع بينا بذاته وكونه مبينا في علم اعلى من الكلام باطلان
اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي
حيث جوز ان يكون ذاته تع مسلم الانية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود
بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تع هو المقصد الاعلى في
علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه
الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته
موضوع الكلام ما حاله الانية قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود
الذي هو موضوع الالهي ولا نعني بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر وقيل هو

اى موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اى من حيث هو غير مقيد بشئ والقائل به
طائفة منهم حجة الاسلام وعيان الكلام عن الالهى المشار اليه فى ان موضوعهما ايضا هو
الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث ههنا اى فى الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث
فى الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول
نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اى فى الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن
احوال امور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج اى يبحث فيه عن احوال الامور لا تتوقف
تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج سواء كانت موجودة فيه اولا كالنظر و
الدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان
هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج واما الوجود
فى الذهن فهم اى المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجى
والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها
انما يعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال الثانى قانون الاسلام ما هو
الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا
فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقد ورد عليه ما اشار اليه بقوله
وبهذا القدر اى كون المسائل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم اى علم الكلام عما ليس
بعلم الكلام كيف وكل من صاحبى المسائل الحقة والباطل يدعى ذلك اى كون مسائله حقة
على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه بط قطعا لان المخطى من ارباب علم الكلام و
مسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطى كالمجسمة المصرحين بكونه تع
جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة
وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من
الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم يجعل حينئذ كون
البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات
وهو بط لما مر وان جعلت قيدا له اى للبحث ان تلك الحيثية لا مدخل لها فى عروض المحمولات
لموضوعاتها على قياس ما مر فى حيثية المعلوم المقصد الثالث فائدته وانما وجب تقديم
فائدة العلم الذى يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا
لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما
هو فائدته امكنه الشروع فيه قطعا الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته

المقصد الثالث

فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه فى تحصيله عبثا عرفا وليزداد عطف
على دفعا رغبته فيه اذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فائدته التى عرفها فيوفيه
من الجد والاجتهاد فى تحصيله بحسب تلك الفائدة وهى اى فائدة علم الكلام امور
الاول بالنظر الى الشخص فى قوته النظرية وهو الترقى من حضيض التقليد الى ذروة
الايقان ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء المرتقين
بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم
الثانى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين
والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى
الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول
الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهى عقايده عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر
الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اى يبنى عليه ما عداه منها فانه اساسها
واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل
منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم
الكلام مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر
على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن
فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم الفقه بعينه الخامس
بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو صحة النية باخلاص فى الاعمال وصحة الاعتقاد
بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد يرجى
قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اى والغاية التى يفيدها ما ذكر
من الامور الخمسة وتنتهى اليها هى الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو
منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع مرتبته اى شرفه وانما وجب تقديم
مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفى حقه
من الجد والاعتناء فى اكتسابه وافتنا بما اذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه
اى موضوع علم الكلام وهو المعلوم اعم الامور واعلاها فيتناول اشرف المعلومات
التى هى مباحث ذاته وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم
اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا وغايته اعنى تلك السعادة
المرتبة على الامور الخمسة اشرف الغايات واجداها نفعا ولانه يقينية يحكم بها الوحى

المقصد الرابع

مقدماتها وحقية الصور العارضة لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت
تلك الدلائل بالنقل وهي اي شهادة العقل بصحتها مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة
اذ لا تبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل
العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة من اوهامهم
لا من صرايحها فلا وثوق بها وهذه الامور المذكورة في شرف علم الكلام اعني معلومه و
غايته ووجه هي جهات شرف العلم لا تعدوها اي لا تتجاوز جهات الشرف هذه الامور
التي ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو اي الكلام
اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسائله بدون كلمة في
وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم
الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه
من المطالب تنبيها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال هي المقاصد لان كل علم مدون
له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومباد اما تصورية او تصديقية هي
وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليه واما عد موضوعه
جزءا ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات
الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة
عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهي اي مسائل الكلام
كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما
اطرافه فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة
قد يكون ضرورية فيورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها
وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى مآل معناه كانه قال وهي الاحكام النظرية المعلوم
هو اي ذلك الحكم النظري من العقايد الدينية او يتوقف عليه اثبات شيء منها سواء
كان توقفا قريبا او بعيدا وهو اي الكلام العلم الاعلى اليه ينتهي العلوم الشرعية كلها
وفيه يثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر سواء كان علما شرعيا
او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقايد الدينية المتعلقة
بالصانع تع وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به
الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه
على وجه يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقايد سواء كان

كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلو
في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم آخر بل مباديه
اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي فتلك المبادي
المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخر منه لا يتوقف تلك
المبادي عليها لئلا يلزم الدور ومما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم والحال
ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ويجوز ان يكون مباد في العلوم الشرعية
مبينة في علم غير شرعي ويحتاج بذلك اليه مما لا يجترء عليه الا فلسفي او متفلسف
يحسن من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية
مما لا يتفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات
العقايد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم اخر به تكثيرا للفائدة
في الكتاب فهو اي علم الكلام يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا
فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه
حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض اخر فيكون لذلك البعض رياسة
مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على
الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم المقصد السادس
تسميته وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد
اطلاع على حاله يفضي بالطالب مع ما سبق الى كمال استبصاره في شانه انما سمي الكلام
بالكلام اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق
ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم
بطريق الالية والخدمة ومن ثمه يسمى خادم العلوم والة وربما يسمى رئيسها نظرا
الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها
او لان ابوابه عنونت اولا اي في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغيير العنوان
بقي ذلك الاسم بحاله او لان مسئلة الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه اشهر اجزائه
وسبب ايضا لتدوينه حتى كثر فيه اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التناحر اي
التقاتل والسفك اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة
من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلب عليه تسمية الشيء باسم
اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم على قياس

فان قلت الضرورة والمكتسب من صفات العلم خاصة فما معنى كون الحصول ضروريا قلت المراد ان تصور وجوده او تصديقه بانه موجود ضروري وهو يستلزم تصور العلم

المرصد الثاني

ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات
في تعريف مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول
كان مقدمة للشروع فيه ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى
ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى
ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر
ويوصل الى المط خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقايد واثبات مباحث
اخرى تتوقف عليها العقايد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات
العقايد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة
في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا
على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر
وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه اي في العلم
المطلق ثلثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري اي تصور ماهيته بالكنه ولنا
الامام الرازي لوجهين الوجه الاول ان كل احد يعلم بوجوده اي بانه موجود ضروري اي
بانه موجود ضروري اي حاصل له بلا اكتساب ونظر فيه وهذا علم خاص متعلق بمعلوم
خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق
على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق
الذي هو جزء سابقا عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم
المطلق ضروري وهو المط والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق
بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو اي حصول ذلك العلم غير تصوره
وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية متعلقة بمعلومات مخصوصة
ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه
اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي
المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره
ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان تصور شيء
من افراده متصورا بالكنه بداهة وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر
بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم
احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق

التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من
بداهة التصديق بداهة تصوريه ولا بداهة شيء منهما فان التصديق البديهي ما لا يتوقف
بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصوراته باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال
ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى
حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من طرفيه اذ لا يخلو عنه البله والصبيان
الذين لا يتأتى منهم اكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق
انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي هو الحكم المستغني
عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب
من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي
طائلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر
مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين
بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد
بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز
والشغل بل نحكم بان الواجب تع اما نفس او لا وان لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار
امر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم
ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة
الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو بط قطعا او بغيره
وهو ايضا بط لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف
معلومية كل منهما على معلومية الآخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه
اي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما
كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه كسبيا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون
تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور
حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا متصورين حقيقة العلم
المطلق والذي نحاول ان نعلمه اي نطلب ان نحصله على ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة
فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك
الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته على
حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور

وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين
تصوره وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل
بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة
بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان
تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف
على حصول ماهية في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما
على الاخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما
ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما
له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثاني
ان ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة
الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المط بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية
المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري و
لكن يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني انما قال ربما لان النصرة به تخييلية لا ترجح
انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شئ قالا فطريق
معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فتقول
مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق
اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم
بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد
المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم
ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف
الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اي القسمة والمثال ان افادا تميزا لماهية العلم عما عداها
صلحا معرفا وحدا لها اذ لا يعني ههنا بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة
لماهية العلم لان تحصل المعرفة بشئ لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول
معرفته بدون تميزه واعلم ان الامام الغزالي رحمه الله صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد
العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في الاشياء بل في
اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع
العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال

قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام لا بعد فيه لكنه جار
في غير العلم كما اعترفت به المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول
لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ما هو به وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول
التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل فاندفع دخول التقليد
لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او
دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن
فيه ويرد عليهم اي على اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس
شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا
بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم
بالمستحيل فهو مكابر لبداهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع
الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه
ومناقض لكلامه ايضا لان هذا اي انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل
بانه لا يعلم فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم
قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه
ليس بشئ بمعنى انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني للقاضي
ابو بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عنه علم الله تع مع كونه معرفا
بان لله تع علما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه دور
اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على معنى
المشتق منه مع زيادة وايضا فعلى ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون
الا كذلك لان ادراك الشئ لا على ما هو به جهل لا معرفة الثالث للشيخ ابي الحسن
الاشعري فقال تارة بالقياس الى المحل هو الذي يوجب كون من قام به عالما او هو
الذي يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ
العالم في تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى متعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به
وفيه الدور لاخذ المعلوم في الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي
هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب باشتهاره في معنى العلم
قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه
قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زائد فان المعلوم

لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اى احكامه و
تخليته عن وجوه الخلل فان اراد به ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ما له مدخل
فيها فيدخل القدرة فى الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له فى صحة الاتقان على رأينا فان
افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدنا
بنفسه وبالبارى تع وبالمستحيل فان ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه
وانما يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به الاتقان
فى الجملة وان لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات قريبة من
هذه العبارات المذكورة نحو تبين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور
وان التبين هو مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تع او اثباته اى اثبات المعلوم
على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تع مثبتا له
تع وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال لهما هنا لارادة
شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او الثقة بانه اى المعلوم
على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون البارى تع واثقا بما هو عالم به
وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازى انه اعتقاد جازم مطابق
لموجب اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا غبار عليه
غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف
الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم يقال مثلا فى الاعراض علمت معنى المثلث
وفى الجواهر علمت حقيقة الانسان او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية
والثانى من الماهيات الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كليا كان
او جزئيا معدوما كان او موجودا فى العقل اى عند العقل ليتناول ادراك الجزئيات
ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء
فى نفس المدرك بكسرها وهو اى كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية مبنى على
الوجود الذهنى وسيبحث عنه اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عبارة عنه وهكذا
اى ما ذكروه فى تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم
ايضا وتسميتها علما اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف
والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شيء من استعمالات اللغة والعرف
العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق

لا يطلق العالم فى شيء منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق
عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اى لا مضايقة ولا منازعة فى الاصطلاح بل لكل
احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الموافقة فى الامور المشهورة بين الجمهور
اولى واحب الثالث وهو المختار من تعريفاته لبرائته عما ذكر من الخلل فى غيره وتناوله
للتصور مع التصديق اليقينى انه صفة اى امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها
وموصوفها تمييزا يخرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة
وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة
ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما
الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا
تمييزا لمدركاتها عما عداها اى تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما عداها
بين المعانى اى ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات
هذه الحواس فانها توجب تميزا فى الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اى
لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم
فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال
ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما يحكم به من الايجاب والسلب
الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة
بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا
لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم
لان التميز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشيء يتعلق
به تلك الصفة والتميز وذلك الشيء هو الذى لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول
التصديق اليقينى وهو ظ والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان
المتمانعان لذاتهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاانسان
مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما للشيء وح يحصل هناك قضيتان متنافيتان
صدقا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا باعتبار
وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعنى التصديقين الذين اشير بهذين
القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا
سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول مجاز على التأويل

لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف
التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو شجر مثلا وحصل منه
في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة للانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو
في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات
له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة
لتلك التصورات فلا اشكال واورد على الحد المختار العلوم العادية وهي العلوم
المستندة الى العادة كعلمنا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا
فانها تحتمل النقيض فيخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة لجواز
خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر
الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متجانسة
في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب هذا الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية
وما يتركب منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل
لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله
ذهبا والجواب ان يقال احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضها واقعا
بدلها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في
ذواتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع
فيه اي في العادي للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي
الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز
محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد
ومنشأوه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده
الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للاول هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف
وهو الذي ورد عليه النفي فيه ولا نزاع في ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة
الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منهما والمعاني خصت بالامور العقلية
كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك
الحواس الظاهرة لانه يفيد تمييزا في الامور العينية ومن يرى كالشيخ الاشعري
انه اي ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتي يطرح هذا القيد فيقول
صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد المختار ويقول

ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد اي طرد الحد
في جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه اللغوي دون
الاصطلاحي اذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالآمنا ولذاتنا وهذا
المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه
نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي حده بانه تمييز معنى عند النفس
لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها
المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا
خلاف ويتناول المفرد والمركب والجزئي والكلي والتجلي هو الانكشاف التام
فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه
فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة **المرصد الثالث**
في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول
الظنيات ايضا او بالمعنى المفسر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او
انتزاعها فتصور سواء كان بما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان
الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت
في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم
فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما
يقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن
تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي رح ونحن نقول اذا جعل الحكم
ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي
ادراكا بان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل
من قسم العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي تعبر عنه من
الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور
ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم وهو التصور
مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق
آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان
الحكم او ادراكا وهما اي التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانك

المقصد الثاني

اذا تصورت نسبة امر الى اخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما علما
فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد
علمت تلك النسبة نوعا اخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم
المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور المقصد الثاني
العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تع لانه قديم لا يوصف بضرورة ولا كسب
ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي
يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات
واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم الضروري بعد
حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد عليه ايضا انه قد يفقد العلم الضروري
لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس الاحساس والوجدان وسائر ما يتوقف عليه
من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما
ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار
مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه
انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان
الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده
وفقده قبل ما يقتضيه لا يا في مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت
الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينا في اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال
باق قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور
او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون اخر كلامه تفسيرا لاوله فان قيل فكذا
النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه
بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا
السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري
بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة
على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه
قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا
وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل

قوله فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا ... على الطوسي

بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سيذكره
بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل
علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة
والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها
مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل
اي يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة من الحس او غيره تصورا كان او تصديقا
فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور
تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي
قال الآمدي معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك
النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم يقل ما يوجبه النظر
الصحيح كما قاله بعضهم اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق
العادة عندنا ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ قد يدخل في الحد بعض الضروريات
اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة
والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم
مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها
الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور
فهو اي النظري عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه
النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره
بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق اخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص
بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري يلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من
الفريقين المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان
فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا اقتدار
منه لا نظر فيه واذ لولا اي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري لزم الدور او التسلسل
اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور والتصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما
كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق اخر هو ايضا نظري مستند الى غيره
من التصورات والتصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب او يتسلسل
الى ما لا نهاية وهما يمنعان الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان كما سياتي فما يتوقف

المقصد الثالث

قال الآمدي الضروري ما يطلق على ما اكره عليه وعلى ما يدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل في المخمصة وعلى ما سلبنا فيه الاقتدار على النفي والترك كحركة المرتعش واطلاق الضروري على العلم بمعنى الاعتبار الاخير وهو العلم الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله
مجتس

عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شئ من التصورات والتصديقات حاصلا
لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظرى فههنا الذى ذكرتم من
لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون
شئ من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظرى على ذلك التقدير وح يمتنع اثباته
لان اثباته انما يكون بنظرى آخر فيلزم الدور او التسلسل بما ذكرتم بعينه والحاصل
ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس بتمام جميع مقدماته لان كونه تاما كذلك
يستلزم المح المذكور لانا نقول ما ذكرنا فى دليلنا من التصورات والتصديقات نظرى
وغير معلوم على ذلك التقدير لا فى نفس الامر بل هو معلوم لنا فى نفس الامر فيبطل ذلك
التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اعنى كون تلك القضايا معلومة فى نفس الامر والحق
ان هذا الدليل الذى ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اى اعترف بان
تلك القضايا المذكورة فى الدليل معلومة فى نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير
فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها فى ابطاله اذ ح يجاب بان الاستدلال
بها يتوقف على معلومية صدقها وهى واقعة فى الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام
وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر وهو المط لا على من يجحدها
مطلقا اى يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفى نفس الامر ايضا فان هذه
الحجة لا يقوم عليه قطعا لان كل ما يورد فى اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه
عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضرورى لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه
فى امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية و
تصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا انتبهنا ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون
بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول
امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره
فى الاستدلال الثانى على ان تصور العلم ضرورى وبعضه نظرى بالضرورة الوجدانية
ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه فى تصور حقيقة الروح والملك والتصديق
بان العالم حادث الى نظر وكسب المقصد الرابع فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه
المسئلة وهى اى تلك المذاهب بتأويل الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضرورى
وبه قال ناس من اصحابنا وذلك لان العلم حصول شئ منه بقدرتنا اذ
لا تأثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه اى توقف بعض من الكل او توقف

المقصد الرابع

وهو قول الامام الرازى

توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية فلا مخالفة معنوية لانا نسلم
اذ ليس لقدرتنا تأثير فى حصول شئ منه لكنا نعنى بالكسبى المقدور لنا ما تتعلق به القدرة
الحادثة كسبا او يحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى
فى المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا
فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك
كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضرورى معنى اليقينى دون البديهى
المستغنى عن النظر وقد يسمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابى الحسن الاشعرى
وفرقة تمنع ذلك اى توقفه على النظر وهؤلاء ان ارادوا بعدم توقفه عليه انه اى العلم
لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلى يوجب ذلك بل يتوقف عليه
عادة او ارادوا به ان العلم الحاصل بعده اى بعد النظر غير واقع به اى بالنظر او غير
واقع بقدرتنا على وجه التأثير بل يخلقه الله فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة
فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة ولنحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل
من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضى
وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا او
ان ارادوا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اى لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة
فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظر فيها
المذهب الثانى فى هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان
ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى الضرورى ومكتسب
وبه قال الامام الرازى واختاره فى كتبه لوجهين الاول ان المطلوب التصورى اما مشعور به
مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل ممتنع بالضرورة او لا يكون مشعورا به
اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه
النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه بان الحصر اى حصر المط التصورى
فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما مشعورا به
من وجه دون وجه آخر ولم يتبين بما ذكره ان هذا القسم ممتنع طلبه فعاد الامام وقال
الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منهما لما مر
من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب
عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلثة ان يقال لا نم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا

هذا الجواب لصاحب اللباب الابهرى

اى من جميع الوجوه فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشئ مما يصدق عليه من
ذاتياته او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد يتصور بشئ يصدق عليه
وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التى يطلب تصورها
بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه سواء كانت
ذاتيا له او عرضيا كما يعلم الروح مثلا بانها شئ به الحيوة والحس والحركة وان لها
مخصوصة هذه الامور المذكورة صفاته فيطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ليتصور
بكنهها او بوجه تم ماذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت فى جواب هذه الشبهة وراء
الوجهين اى الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو المط يقومان اى الوجهان به
وهذا القيد اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة
لجواز ان يكون احد الوجهين جزأ واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل
ولا حاجة فى دفع هذه الشبهة اليه اى الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققنا
مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلابد ان يكون
ذلك المفهوم اى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا
المجهول هو الذات اى ذات المطلوب وعينه ولابد هناك ايضا من ان يكون امر ما صادق
عليه معلوم لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات
الذات اى بعض اعتبارات ذات المط الذى هو المجهول ولا خفاء فى انه ليس هناك
امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المط امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت
قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم
الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت امور ثلثة مفهوم الانسان
الذى هو المط ووجهه المجهول الذى باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذى
امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول
وهو ذات المط فليس لنا الا ذات المط المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان
صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره فى مسئلة المعلوم
على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه
والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة
لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى فانه قد اعترف
هناك بان الشئ المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم ههنا

هنا بان المطلوب التصورى ليس احد الوجهين بل الشئ الذى له ذانك الوجهان
ويشهد بما ذكرناه ان هذا المثبت قال فى نقد تنزيل الافكار المط المجهول هو حقيقة
الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى
شرف الدين المراغى ان هذه الشبهة اذا اوردت الى قوانين الاستدلال كانت
قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين ومن حمليتين هكذا المطلوب التصورى اما
مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه
فالمط التصورى يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان
معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق
اذ العكس المستوى لعكس نقيض كل منهما ينافى الآخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالعكس المستوى الى
قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثانى فينافيه وكذا الثانى
ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس
بالعكس المستوى الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه
ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا واجيب بمنع انعكاس
الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى
موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما
بالتصور الجزئى اى نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به
وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية الاولى
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس
بالمستوى الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافى الحملية الثانية
لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا
اصلا واذ يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس
المستوى لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه
اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الوجه الثانى من متمسكى الامام فى امتناع
كسبية التصور انه يقال الماهية اى المفهوم التصورى ان عرفت وحصلت بالكسب والنظر
فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج عنها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل

متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشئ على نفسه محال بديهة واما الثانى
فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشئ بنفسه
والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها واما لا تعرف بالخفيف من المعرفة الا بمعرفة
جميع الاجزاء وعرف ذلك البعض نفسه وقد ابطل والخارج اى وعرف الجزء الخارج
هو هذه وسيبطل وهذان المحذوران انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا
لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها لذلك
الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء
خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان
شاملا لافرادها دون شئ مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم
بذلك الاختصاص الشمولى يتوقف على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية على
تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف
على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى
تفصيلا واجاب عنه بعض المتاخرين يعنى صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية
ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون مقدما عليها
فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشئ على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها قلنا فى دفع
هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اى فاما ان
يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هنالك من امر اخر معتبر
فى ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا مسقفا او دونها اى ويكون تحصلها بدون الاجزاء مع
قطع النظر عنها فلا يكون تلك اجزائها لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر فى
العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون
جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاءها وقلنا فى دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من
تقدم كل من الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموعى وكل واحد
قد يتخالفان فى الاحكام فان كل انسان يسعه هذه الدار التى لا تسع كلهم وكل العسكر
يهزم العدو الذى لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعى الذى
ليس جزءا لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله وكلا اى وان لم يصح ما ذكرناه من انه
ليس يلزم من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل اى كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها
متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان

فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا
فدفع جوابه بما قدمناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعنى الاجزاء
وحدها جميعا حقيقة بل بعضا داخلا فى القسم الثانى ولا كافية فى معرفة كنه الماهية
فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال غيره وهو القاضى الارموى جميع
تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ومحصله على ما لخصه فى بعض كتبه ان
جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما متغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق
بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد
بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور
الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس فى ذلك تقدم شئ على نفسه ولا شك ان المتبادر
من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت فى ذهننا تصوراتها
معا مرتبة يحصل لنا من تصور واحد مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو
تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت فى الذهن
مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة فهى اى فتلك الاجزاء المستحضرة
المرتبة الماهية يعنى ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه لا
ان ثمة مجموعا من التصورات توجب ذلك المجموع حصول شئ آخر فى الذهن هو الماهية اى
تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان
وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا و
يشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب
من تصور الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة
الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل
فى تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل فى الذهن فهو تصور الماهية الحاصل بالاكتساب
الذى هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حد است تصورات مجموع مجموع
تصورات محدود وهذا المجموع وتعريفه للماهية فى الذهن كالاجزاء الخارجية و
تقويمها للماهية فى الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية
الا وله مدخل فى التقويم والكل اى جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها لا انها يترتب
عليه اى على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها
فيه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء فى الذهن عين الماهية

واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم
للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم
عليها في الذهن ولما كان جوابا لقاضي محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار
بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقا وستراه اى الامام الرازى يطرد هذه المغلطة
الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بتغيير ما فيقول في نفي التركيب
عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات يساوى الجزء الكل في تمام الماهية وان
كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زايد كان الوجود محض ما
ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه
وانت خبير بان هذا الوهم لو دل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا
خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا انه قيد به اشعارا بان هذه
المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة
بتركب بعض الاشياء في الخارج هذا كما ذكرناه او نختار انه اى تعريف الماهية ببعض
الاجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان تصوره ضروريا او يكون معرفا
بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه
فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لابد ان يعرف
شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما لا انا نقول
معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك
تحصيله معرفة شيء من اجزائها الا ترى ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج
وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكر نعم اختار تعريفه لغيره الذي
هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم
عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت ويعود اليه ايضا الجواب برمته او نختار انه اى
تعريفنا الماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفه اياها الاختصاص فان الخارج اذا كان
لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صح ان
يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب
على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ بما ذكر توهم من لم وان سلم وجوبا لعلم بالاختصاص
في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها
الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار شامل له

شامل له اى مجملا لا على تصور ما عداها مفصلا وانه اى تصور ما عداها باعتبار امر
شامل له ممكن كالاختصاص اى كعلمنا باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاحياز
التي لا ينحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا الا باعتبار شامل لها فان قيل الامور الداخلة
اى الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام
والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور بينا ولهما ايضا والخارجة ان
كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا تعرف الماهية
لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اما اذا لم يكن حاصلة اصلا فلا يتصور
التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل كسبيا فلاحتياج الى معرف آخر وينقل
الكلام اليه فاما ان تسلسل وهو محال او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن مستلزمة
للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظ قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم
بالماهية حضورها معا مرتبة وانه اى ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب
وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهيا الى
ضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع
هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما يحصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء
وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضا مع بعض فانه يحصل مجموع
هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت
هذا الجواب انما يتاتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة
الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية
وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث في هذه المسئلة ان ما اعتقاده لازم للمكلف
مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري
قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ويبطله ان معرفة الله تع واجبة اجماعا اما شرعا
كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير
مقدور عليها ولا شيء من غير المقدور كذلك اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية
لم يكن واجبة ضف احتج لهذا المذهب بانه اى بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن
حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله
بنظره ليثبت به الشرايع والاحكام التكليفية وانه اى التكليف بتحصيله تكليف الغافل
لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم

قوله فانه غافل الخ اشارة الى ان الجواب بالترديد وحاصله انه ان اريد بالعلم في قوله لا يعلم التكليف التصور يمنع الصغرى اعنى قوله لان من
لا يعلم بهذه الامور لا يعلم التكليف لان تصور التكليف لا يتوقف على التصديق وان اريد التصديق مطلقا يمنع الكبرى اعنى قوله واذا لم يعلم التكليف
اى لم يصدقه كان غافلا فان الغافل من لا يفهم او لم يقل له انك مكلف وان اريد به التصديق اليقيني كما هو اللازم من الجزء المختار في دائرة البحث اوسع
لجواز ان يكون ظانا او مقلدا به وانما لم يقيد الشارح التصديق باليقيني لان الغافل في الاصطلاح هو الغافل عن التصور سالكوتي

التكليف قطعا لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا
وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا
من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبي والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف
كالذى لم يبلغه دعوة نبى قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه
عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني الا من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب
بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك
لا يمنع من تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان
عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه
لكون الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فان العلم
بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور
المذهب الرابع في هذه المسئلة ان الكل نظرى سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم
اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم بن صفوان الترمذى
رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور
او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضرورى يمتنع خلو النفس
عنه وما من علم تصورى او تصديقى الا والنفس خالية عنه في مبدا الفطرة ثم
يحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر
وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى والجواب ان الضرورى قد يقابل
النظرى قد يخلو عنه النفس اما عندنا من توقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط كالتوجه
والاحساس وغيرها او استعداد يجوز به يقبل النفس ذلك العلم الضرورى فلفقده
اى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا يعنى القائلين باستناد
الاشياء كلها الى اختياره تع ابتداء فاذ قد لا يخلقه الله في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا
قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون
ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة المرصد الرابع
في اثبات العلوم الضرورية اى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من
ذلك اذ اليها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقايد الدينية وغيرها ينتهى اليها
وهى المبادى الاول ولولاها لم نحصل على علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات
وهى التى نجدها اما بنفوسنا او بالاتنا كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا

قوله وما من علم الا والنفس خالية عنه الخ قال الشارح في موضع
اخر خلوها في مبدا الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وانا لا
ادرى من اين يظهر هذا الخلو مع الاتفاق على ان
الالات الادراكات اعنى الحواس حاصلة لها في
مبدا الفطرة وبعض المدركات للجسم حاضر عندها
كالحرارة والرطوبة مثلا فالعلم بعدم ادراكها لها
اما ان يحصل بالبرهان ولا يتصور قيام البرهان
على مثل هذا او يدعى الضرورة وهو غير مسموع
ثم كلام الجهمية صريح في انهم ارادوا بالضرورى
والنظرى غير ما هو المبحث فليس هذا الا نزاعا
لفظيا وجعله مذهبا رابعا في هذه المسئلة
بعيد جدا علي الطوسي

المرصد الرابع

ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة اى
غير معلومة الاشتراك بيننا فلا يقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من
باطنه ما وجدنا والى الحسيات اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات
واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والبديهيات اى الاوليات
وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس وهذان القسمان اعنى الحسيات والبديهيات
هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما
الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعنى فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او
حدس او مشاهدة والناس فيهما فرق اربع بحسب الاحتمالات العقلية باعتبار
قبولهما معا وردهما معا وقبول احدهما دون الاخرى الفرقة الاولى المعترفون
بهما وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقايد
الدينية وساير المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط
اى دون البديهيات وهذا القدح ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس
صرح بهذه النسبة الامام الرازى ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار
المص الى تاويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات
غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد له مع الاحساس من
امور ينضم اليه اى الى الحس فتضطره اى تلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما جزم به
من الحسيات لا نعلم ما هى اى تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى
حصلت لنا وكيف حصلت لنا فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية
وهذا حق لا شبهة فيه والا اى وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرنا من التاويل
فاليها ينتهى علومهم فيكون القدح الحقيقى قدحا في علومهم التى يفتخرون بها وذلك
لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم
اليها لان العلم الالهى المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات
المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء
والعالم وبالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان
ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوبة الى بطليموس مبنى على الاحساس
واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوبة الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات
هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما يحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم

من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤل الى القدح في البديهيات قالوا لو
اعتبر حكم الحس فاما في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام
الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما بط اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في
الكليات فقط لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة
في الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية و
المستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم
في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلثة فقط
بل عليها وعلى جميع الافراد المتوهمة الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق
للحس بها اي بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطي حكما متناولا اياها والحاصل ان الحس
لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا
واما الثاني وهو بطلان اعتبار الحكم في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط
كثيرا واذا كان كذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا
معتبرا وانما قلنا يغلط كثير الوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في
الظلمة هذا اذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضئ بضوئها
والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند
الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة
ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة تنفذ الشعاع وامتاز النار عن الهواء المضيء
المجاور لها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات
البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة وسببه ان رؤية
الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه
عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب
صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط
الشعاعي ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين
الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي
الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط
تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تتصل الى طرفي
المرئي فتكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي







المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا
الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء و
الاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين
اصغر من التي بين الاخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقرب
الى العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار
الواحد اذا جعل وترا لزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت
اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس اي ويرى الكبير صغيرا كالاشياء
البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت
الزاوية اضيق الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبق على
بعض فيرى ذلك المرئي كانه نقطة وبعد ذلك يمحي اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد
كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور البصري يمتد من
الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان
وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين
وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا
واذا انحرفتا او انحرفت احديهما امتد تلك الخطوط الشعاعية الى المرئي من المحاذاتين
فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا نراه
على التقديرين قمرين اما على التقدير الاول فلما مر واما على الثاني فلان الشعاع البصري
ينفذ في الهواء الى القمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء
بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول الذي يقصد الحول
تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احديهما
واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على
الصواب وبالعكس اي الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط
كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رئيت تلك
الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه
الحس الظاهر يتأدى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا
وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك
اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج

اثر بهما ممتزجين فلا تقدر على تمييز احدهما عن الاخر وايضا لما وقع الشعاع البصري
على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك
رأتها ممتزجة ويرى المعدوم موجودا كالسراب قيل هذا من اشتباه مثله فان السراب ليس
معدوما مطلقا بل هو شيء يميزه البصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس من ارض
سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا
وجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب
سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه
لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال وكالخط لنزول القطرة فان القطرة اذا نزلت
سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا وكالدائرة لادارة الشعلة بسرعة
فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة و
السبب في ذلك ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واداها الى الحس المشترك ثم
ادركها في موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع
الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كأمر ممتد اما على الاستقامة او الاستدارة و
ايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال
الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة ويرى
المتحرك ساكنا وبالعكس اي ويرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا بسبب ان البصر اذا ادرك
الشيء في موضع محاذيا لشيء بعد ما ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس
بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين
وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد
ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون
متحركا قلنا المراد انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو
عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن
متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة
ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيل السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا
ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر يراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم الى ...
القمر يتحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه و
نظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من الاجزاء لذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم

من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من
حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من
القمر وينفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل
ان القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة واذا تحركنا الى
جهة وراينا اي القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين
القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه جزء منه على التعاقب في جهة حركتنا
فيتخيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها
كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب ويرى الشجر المستقيم على
الشط منتكسا في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى
الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بچنك فاذا
كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب
الى الرائي والى ما تحت راسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي
اي من موضع الرائي الى الزينة هو الشخص وليس المراد بالرائي بين العين
كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الا انه يرى انه اذا استرب سطح الماء من جانبك تستر
عنك راس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط
الشعاعي المنعكس الى راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون
ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى
قاعدة الشجر فان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع
على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما يكون
الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع
المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كانه منتكس تحت سطح
الماء ويرى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذا فرض المرآة
كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول
الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدره قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة
الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله
والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن غير مساو لعرض الوجه والزاوية التي
يوترها هذا المنحني اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه
اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس

الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث
يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الاخر
لان الانعكاس من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة
يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا وبالجملة الاختلافات المتنوعة
في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية الوجه الثاني وهو الدال على
على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين
الامثال وربما جزم بالاستمرار اي بكون شيء واحد موجود مستمرا عند توار دها اي
توارد الامثال كما يقوله اهل السنة في الالوان من انها لا تبقى آنين بل يحدثها الله تع
حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام في الاجسام
من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البيضا
المتماثلة اذا اوردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقام الاحتمال اي احتمال
غلط الحس في الكل اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد
الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لا يثبت
ما به يمتاز كل منها عن غيره فتخيل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث
وهو الدال على غلط في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او من عرض
النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة
ان ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد يتصور امورا لا وجود لها
في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غيرهما مثله اي
اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها
بطلان ما راه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في
الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او
الاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى وتركب
صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس
حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت
عليها من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال ذلك اي غلط النائم والمبرسم بسبب
لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع الغلط فيهما اصلا لانا
نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة

والصحة مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب
المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها
باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلثة
التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ
كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط
وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانه اي ثبوت كل واحد من
الثلثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة
الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي
على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن سمع هذا الذي
ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلثة الى اخر ما قررناه
ثم اشتغل في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها والعجب
منه اي من العجب الذي اشرنا اليه مع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم بالتأليف بين
المدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق واما الكذب
وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التأليف الحكمي بل شانه الاحساس فقط
فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال لحكم
حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس بذلك المحسوس فليس الحس حاكما
بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان ذا عجب لانه يؤول النزاع لفظيا اذ مقصودنا
بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم
الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل وانما ذلك عليه
كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعونة
الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل العقل بها اذ
لا شهادة لتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير
تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان
اجاب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذا
البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا
واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة
الحال في هذه المغالط وازالة ما عسى تشوش النفس من الدغدغة وزيادة

اطمئنانها فى سائر المحسوسات لا لاثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد
المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح
يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا
صحة الحكم بثبوت المحسوسات فى الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت
ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس علينا ان يجيب عن هذه الاشكا
فان احتمال عدم الصحة فيما شاهده الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير
تامل فى الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء
الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك
الناقد ومن تابعه الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس فى الجزئيات التى
نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج فى غاية البياض مع
انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهى
الاجزاء المائية الرشية وتوهم سببه اى سبب انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضى
بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس
الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون
البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى
الجدار كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا تخيل ما على سطوحها
من الضوء بياضا فى الغاية من النمط الاول اى من قبيل بيان اسباب الغلط وقد
عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره واظهر منه اى من الثلج فى الدلالة على غلط الحس
الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه
لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاءه صلبة
يابسة ومتفقة فى الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق
الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم
بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل واظهر
منهما فى الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى
ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن فى ذلك الشق
وشىء منهما غير ملون اى ليس شىء منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك
اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبه الفرقة ان مقتضاه اى مقتضى

مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر فى الكليات ولا فى
الجزئيات ان لا يجزم العقل بحكم كلى وجزئى بمجرده اى بمجرد الحس والاحساس به اما
فى الكلى فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما فى الجزئى فلانه قد يغلط فيه ونحن
نقول به فان جزم العقل ليس يحصل فى الكليات ولا فى الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس
بل لا بد مع ذلك من امور اخر توجب الجزم كامر فاذا لم يوجد تلك الامور فى بعض
الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائما لا ان لا يوثق بجزمه
اى بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية والجزئية على المحسوسات لحصول
تلك الامور مع الاحساس فى هذه الصور فكيف لا يوثق بجزمه هاهنا مع ان بداهته
شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه
محتملا هو مرفوع عطفا على ان لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا
للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على الجزم اى ان لا يوثق بكون الجزم محتملا
للحصول فى بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب الجزم باطلا
قطعا اذ لا فائدة فى هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق
بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون فى البديهيات فقط اى لا فى
الحسيات فانهم معترفون بها قالوا هى اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان
الانسان فى مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس فى الجزئيات
تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا
او سلبا اما بمجرد عقله كما فى البديهيات او بمعونة شىء اخر كما فى سائر الضروريات
والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شىء من التصورات والتصديقات
ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة
كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها فى الماهية لعدم احساسه
بجزئياتها وكالعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر
اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا فى حصول حكم عقلى ان يكون
الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال وليس باقوى منه
فلا يلزمنا من قدحنا فى البديهيات التى هى فرع القدح فى الحسيات التى هى اصلها
ولم يلزم بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة
لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح فى لازمها القدح فيها او من حقيتها حقية

لازمها وهم فى ذلك اعنى القدح فى البديهيات شبه الاولى اجلى البديهيات
واقويها فى الجزم قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون اعنى الترديد بين النفى والاثبات
بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقينى اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات
واقويها فلان المعترفين بها اى بالبديهيات يمثلون لها بهذا الترديد بين النفى
والاثبات وثلثة اخرى يتوقف تلك الثلثة عليه الاول من تلك الثلثة
المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اى وان لم يكن اعظم منه فالجزء الآخر
معتبر فى الكل لانه جزء الكل وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض
ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفى والاثبات الثانى من تلك الثلثة قولنا الاشياء
المساوية فى الكمية مثلا لشئ واحد متساوية فى الكمية والا اى وان لم يكن متساوية
فى الكمية فحقيقة الكمية واحدة لتساويها لذلك الشئ وليست بواحدة لاختلافها او
عدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفى والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج
اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم لكونه فى الحقيقة
راجعا الى البحث عن الكم المتصل الثالث من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لا يكون
فى ان واحد فى مكانين والا اى وان لم يكن كما ذكر بل كان فى مكانين لم يتميز ذلك
الواحد عن الجسمين كذلك اى كائنين فى ان واحد فى مكانين فالجسم الآخر معتبر
وجوده وليس بمعتبر اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود
ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان الجسم الواحد فى ان واحد فى مكانين
لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا ولما امكن ان قال
ان كل عاقل يعلم بالبداهة حقيقة هذه القضايا الثلث وان لم يخطر بباله تلك
الحجج الدقيقة التى اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية
اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التى ذكرناها ملحوظة للعقلاء
وان عجز البعض عن تلخيصها فى التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم
من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشئ الواحد مساويا للمختلفين
لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارة ملخصة كما لخصناها
لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز
ان يكون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب وتعمل فكر فتأمل لكى يبقى ههنا شئ وهو ان هذه
الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان تكون ابين من الدعوى

من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء اول
الاوائل واما الثانى يعنى كونه غير يقينى فلوجوه اربعة احدها انه اى هذا
التصديق الذى هو قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون متوقف على تصور المعدوم
الذى هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما
يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على التصور
ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع قطعا اذ كل
متصور متميز فان ادراك الشئ ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك او هو نفس
ذلك الامتياز كما سلف فى تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت فى نفسه لان المتميز
هو الذى يثبت له التميز والتعين الذى هو مفهوم ثبوتى وثبوته للشئ فرع
ثبوت ذلك الشئ فى نفسه فيكون المعدوم ثابتا فى نفسه فلا يكون معدوما بل
ثابتا موجودا هف اى محال لا يقال تصور المعدوم يقتضى تميزه فى الذهن
لا فى الخارج وتميزه فيه لا يقتضى الا ثبوته هناك وانه اى المعدوم ثابت فى الذهن
ولا خلف فى ذلك اذ المعدوم فى الخارج يكون ثابتا موجودا فى الذهن وايضا
ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور
كما ذكرتم يستدعى تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا
لانا نقول فى جواب الاول الكلام فى المعدوم مطلقا اى المعدوم فى الخارج والذهن
معا فان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود
الخارجى والذهنى وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون له اى للمعدوم مطلقا ثبوت
بوجه من الوجوه سواء كان فى الخارج او فى الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون
معدوما مطلقا ونقول فى جواب الثانى الآخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم
المطلق غير متصور لا حل لتلك الحجة وانها اى معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقيق تعارض
الحجج القواطع لانها قطعيتان وهو اى تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية
احدى حججنا القوادح فى البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم
اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره فى الجواب عنه الوجه الثانى
من تلك الوجوه الاربعة انه اى قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون يقتضى تميز المعدوم
عن الموجود اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم
متميزا لكان لحقيقة وماهيته بها يمتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اى سلب تلك

حقيقة

الحقيقة ورفعها فان كل ما له ماهية يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك
الشيء مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا
معنى قوله والا اى وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها
عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فقسم من العدم المطلق وهو هذا العدم
الخاص قسيم له لانه رفعه الذى يقابله هف لان قسم الشيء اخص منه وقسيمه مباين
له فيستحيل صدقهما على شيء واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا
الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المردد فيه في
قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما موجود او لا
اى ليس بموجود واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا ولا يتصور ههنا
معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطلان فالاول وهو ان يكون الترديد بين
وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا بط لانه لا يعقل
شيء من طرفيه اى لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد
موجود فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون ح قولنا السواد
موجود عاريا عن الفائدة كقولك السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت
ظ فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان
ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهو ايضا
بط لوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اى ذلك الشيء كالسواد مثلا في نفسه معدوم
على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اى وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك
التقدير بل كان موجودا عاد الكلام فيه الى ذلك الوجود فيقال هو اما نفس
الشيء وهو بط لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام
الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتس
بط فتعين المدعى وايضا لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد
ذلك الشيء مرتين وكان موجودا بوجودين هف فاذا ثبت ان الشيء معدوم
في نفسه والوجود موجود والا اى وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان
على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن
موجودا ولا معدوما وفيهما اى في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المطلق
وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في

في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من كون السواد
معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذى هو الوجود بالمعدوم
الذى هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في
الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات
ويحصل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان
لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اى حمل
الوجود على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود
وانه بط لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الموجود
حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا
ننقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد
فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما
بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وح يعود
التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التس وهو بط فوجب دفع الموصوفية
عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا يمتنع التس في الامور الذهنية
لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات
الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فيقوم
بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم يقم بالذهن
لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجية
بل توجد في الذهن قائمة بمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود
في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام الذى
ذكرناه او لا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن
يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا
اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق
الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها
واما النفى وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه
اى سلب الوجود عن السواد ح تناقض لانه سلب الشيء عن نفسه او غيره وهو بط
لوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اى يتوقف نفي الوجود عن السواد

على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفى وهو اى تصور السواد يستدعى تميزه
وثبوته لما عرفت فى الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود
للسواد شرطا فى نفى الوجود عنه وهو مح وليس ثبوت السواد فى الذهن حتى
يقال هذا الثبوت شرط لنفى الثبوت الخارجى عنه ولا محذور فيه لما مر من ان
الكلام فى النفى المطلق المقابل للوجود المطلق الذى هو اعم من الخارجى والذهنى
فلو كان السواد ثابتا فى الذهن لم يصح نفى الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت
السواد فى الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم
على السواد الثابت فى الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين
الموجود فى الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر فى تصوره وتميزه و
ثبوته راجعة الى نفى الوجود عن السواد وتصور هذا النفى هو تصور المعدوم
فيلزم تميزه وثبوته وقد بين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور فى المحصل والوجه
الثانى من ذينك الوجهين قوله وايضا فانه اى نفى الوجود عن السواد وسلبه
عن ماهيته يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسنبطله فى مسئلة ان المعدوم ليس
بشئ اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم
وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافى الترديد بينه وبين العدم قال فى
المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل
فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون
هذا التصديق بديهيا والثانى وهو ان يكون الترديد فى قولنا الشئ اما ان
يكون او لا يكون بين ثبوت الشئ لغيره ونفيه عنه كما فى قولنا الجسم اما اسود او لا
باطل ايضا لان الجزء الثبوتى منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم بوحدة
الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع
كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر
بينهما موصوفية فلا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه
نقيض اللاموصوفية وتذكير الضمير بالنظر الى الخبر وهى اى اللاموصوفية
عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدومات لا يتصف بالالوان والحركات
فالموصوفية ثبوتية والا لارتفع النقيضان اعنى الموصوفية واللاموصوفية اذ
لا ثبوت لشئ منهما ولا وجودية والا اى وان كانت الموصوفية وجودية فاما

فاما نفسها اى نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان
وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما او غيرهما يعنى به ما كان خارجا عنهما قائما
بهما فلهما ح موصوفية بها اى بتلك الموصوفية القائمة بهما فينقل الكلام الى الموصوفية
الثانية فانها تكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فتسلسل
الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو بط واذا لم يكن الموصوفية عدمية ولا وجودية
فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون ح للجزء الثبوتى
من قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح فهو بط قطعا فاذن الحق منه هو
السلبى ابدا وانتم لا تقولون به اى بتعين الحقية فى الجزء السلبى الوجه الرابع
من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس بيقينى ان يقال الواسطة اى
بالحال ثابتة بينهما اى بين الموجود والمعدوم لما سيأتى بيانه فى الموقف الثانى
واذا اثبتها قوم بلغوا فى الكثرة الى حد يقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون
وادعوا ان البديهة شاهدة بالانحصار فى الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه
عليه البديهى وغيره فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى
البديهى بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهى وحيث جاز
الاشتباه فيه فلا ثقة به بل ولا ثقة بشئ من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات
فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ليس بيقينى
فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المط وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب
فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلثة فقال الجواب ان المتصور
المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه وهو اى مفهوم
المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب تقييدى لا ان اى
ليس مفهوم المعدوم ان ثمة ذاتا ثبت له العدم فى نفس الامر والا اقتضى مفهوم المعدوم
تحقق ذات فى نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه بط وهو اى مفهوم المعدوم هو
المتميز لكونه متصورا ولكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت
لكونه متميزا وهذا الذى ذكر جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم
بما ذكرتم فى الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه
يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم
المعدوم فهو مسلم فيلزم ح ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا فى الذهن ولا

فيه انما المستحيل ان يكون ماصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان
اردتم بما ذكرتم فى الوجه الثانى من اجلى البديهيات يقتضى تميز المعدوم عن
الموجود انه يقتضى تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما
منعناه وان اردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم
سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم
المعدوم مطلقا وليس فى ذلك كون قسم من الشئ قسيما له انما يلزم هذا فى رفع
حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه
رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه والحمل اى حمل الموجود
على السواد انما يصح للتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود
والاتحاد هوية اى ذاتا صدقا فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما فى قولنا السواد سواد
ولا الحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثانى فى الشق الاول الذى هو
طرف الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة
الاثنين وترك جواب الدليل الاول فى هذا الشق اعنى قوله وهو فى نفسه
معدوم الخ اعتمادا على ما سيجى من ان الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة ولا
معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر
فى طرف النفى من هذا الترديد ايضا دليلين فحمل جوابا وهما مما قررناه لك هناك
اوبما فى جواب الوجهين الاولين من الاربعة وجواب ثانيهما مما اسلفناه من ان عدم
خلو الماهية عن الوجود لا ينافى صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا اعنى
قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول فى الشق الثانى من الترديد الثانى
من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثانى فى هذا الشق
ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان
والحدوث والعدم لا وجود لها ولا لنقيضها فى الخارج كالامتناع ونقيضه
اعنى اللاامتناع اذ لا وجود لهما فى الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين
بحسب الوجود الخارجى محالا وانما المحال ارتفاعهما فى الصدق لان تناقضهما انما هو
باعتباره لا باعتبار الوجود فى الخارج وستستفيد انت فيما يرد عليك من المباحث
الاتية زيادة تحقيق تتعلق به اى بذلك التحقيق الذى ذكرناه لك الى الجواب
التفصيلى فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية للقادحين

للقادحين فى البديهيات فقط انا نجزم بالعاديات اى التى جرت بها العادة كجزمنا
بالاوليات التى هى البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وطمانينة العقل
مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات فمنها اى من العاديات المجزوم بها
ان هذا الشيخ الذى رايناه الآن على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة
بلا اب وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا من
ترعرع الصبى اى تحرك ونشا الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان اوانى
البيت لم ينقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلاء محققين فى العلوم الالهية والهندسية
ولا احجاره اى لم ينقلب احجار البيت جواهر نفيسة ولا ماء البحر الذى رايناه
من قبل دهنا وعسلا وان ليس تحت رجلى الآن ياقوتة من الف من ومنها ان المجيب
عن خطابى بما يطابقه حق بناهم لما خوطب به عالم بما يطابقه من الجواب قادر على
التعبير عنه ثم اذا تاملنا فى هذه القضايا التى ذكرناها لم نجدها مما يجوز الجزم بها
وكان الاحتمال اى احتمال الغلط قائما فى الكل اى كل هذه القضايا باتفاق العقلاء
اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اى كل الاشياء عندهم الى القادر المختار فلعله
اوجب او اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة
ونظائره من الامور المستبعدة التى لم تجر بها عادته للامكان فان هذه الامور
المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذاتها وعموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت او
مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع
الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل اى وضع غريب فلكى لم يقع فيما مضى
من الزمان مثله او وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل لتعاقب الامثال الا فى الوف
من السنين كثيرة جدا بحيث لا تفى بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب
ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان
المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبديل صورة الملك فانا نجزم بان ابى هذا
ليس جبريل وكذا الذبابة التى نراها ليست جبريل وانتم يا اهل الملة تجوزونه
اى تجوزون ما ذكر من كون ابى او الذبابة جبريل اذ نقلتم انه كان يظهر جبريل
تارة فى صورة دحية الكلبى وكان له دوى كدوى الذباب والجواب
ان الامكان اى امكان نقايض ما جزمنا به من العاديات لا ينافى الجزم بالوقوع
اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك

اصلاكما فى بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز فى هذا الان
جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن فى ذاته فقد ظهر ان الجزم فى العاديات
واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح فى الجزم واما احتمال النقيض
بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما فى المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك فى تعريف
العلم الشبهة الثالثة لمنكر البديهيات فقط ان يقال للامزجة والعادات
تاثير فى الاعتقادات فرقيق القلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه
بل ربما تلذذ به وضعيف القلب يستقبحه جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح
الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا
واعتاد به برهة من الزمان ونشا عليه فانه لمجرد اعتياده من غير ان يلوح له
ما يظهر به حقيقته يجزم بصحته وان كان باطلا وبطلان ما يخالفه وان كان
حقا فجاز ان يكون الجزم من بديهة العقل فى الكل اى كل ما حكمنا به لمزاج او عادة
عامين لجميع افراد الانسان المتفقين فى البديهيات فلا يكون يقينية كالقضايا
الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نفرض انفسنا خالية عن
جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية
فالحاكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول لا نسلم امكان فرض
الخلو عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا نشعر ببعض من الهيئات المزاجية
او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم
امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر الا يرى ان
البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة
مستقرة لا تزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد فرض زوالها
والخلو عنها والجواب انه اى ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات فى الاعتقادات
وحصول الجزم بسبب ذلك فى القضايا لا يدل على جواز كون الكل اى جميع القضايا
البديهية كذلك اى حاصلة بتاثير المزاج والعادات فان الجزم بكون الكل اعظم
اى ازيد من الجزء ليس ما للامزجة والعادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة
للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم مزاولة العلوم العقلية دلت على انه
قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث يعجز عن القدح فيهما وما هو
اى العجز عن القدح فيهما الا لجزم بمقدماتهما مع ان احديهما اى احدى تلك المقدمات

المقدمات وهى الامور المعتبرة فى صحة الدليلين خطا قطعا والا اى وان لم يكن
احديهما خطا بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان فى الواقع لصحة الدليلين
ح واذا كانت احديهما خطا مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق
عن احكامها فان قيل لا نم العجز عن القدح فيهما دائما فان ذلك العجز لا يدوم ويتحقق
الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب اى قريب قلنا كل
العجز ولو آنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه اى الجزم فى آن بما لا يجوز الجزم به كاف
فى دفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك
الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهى ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة
النسبة بينهما فيتوقف البديهى على تجريدهما اى تجريد الطرفين عما لا مدخل له
فى ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه اى فى تجريد
الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين
او لغير ذلك فيتطرق الخطا الى البديهى لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن
البديهيات التى تجرد اطرافها على ما هو حقها الشبهة الخامسة انا نجزم بصحة
دليل آونة اى ازمنة متطاولة ونجزم لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا
خطاؤه ظهورا لا يبقى معه فيه شبهة ولذلك ينقل المذاهب المتنافية
وادلتها المخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس فجاز مثله فى
الكل اى كل ما نجزم به من البديهيات فيرتفع الامان الشبهة السادسة لهم ان فى كل
مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعى صاحبه فيها البديهة ومخالفوه ينكرونها
اى البديهة فى تلك القضايا وهو اى ما ذكر من ادعاء البديهة فيها وانكارها يوجب
الاشتباه فى البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه البديهى
بغيره على احدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اى من تلك القضايا التى وقع
النزاع فى بداهتها الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا
يحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء واتفقوا على انها ليست من
القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة
الثانية لهم ايضا قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها
وتركها بمحض ارادته واختياره فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهى وهما اى الاشاعرة
والحكماء منعاه اى كذبا هذا الحكم وعارضاه اى قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة

اخرى فانه لابد له اى للفعل الصادر من العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الاخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلابد بالضرورة فى صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى فهو فذلك المرجح من خارج اى لايكون صادرا عن العبد والا يتسلسل عنه صدوره من افعاله الى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تع اما بغير واسطة او بواسطة فاذا استند الجائز الى الواجب امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية اعمى الصين فى ظلمة الليل بقة اندلس ويمتنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائى او فى حكمه كما فى رؤية الاشياء فى المرأة فانها فى حكم المقابل وجوزه اى ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم فى دعوى الامتناع فضلا عن ان يكون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة للكل اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود فى ازمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل وانكره اى بقاء الاعراض الاشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البداهة تشهد بانه لا يخص بهما ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموحدون عن آخرهم اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمى السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا يجب بالبديهة تناهى الاجسام اى انتهاء كل واحد منها الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب تع يكذبونهم فى هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشىء الا عن شىء آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث شىء لا عن شىء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر فانه يجوز

قوله او فى حكمه اه هذا على رأى اهل الشعاع واما القائلون بالانطباع فالمرئى على رأيهم هو الصورة المنطبعة فى المرأة وهى مقابلة للرائى سيالكوتى

قوله اما باعادة المعدوم فالموجود فى الآن الثالث بعينه الموجود فى الاول كما هو المشاهد وغلط الحس فى عدم تفطنه بتخلل العدم بينهما العدم ثبت صورة المرئى فى الآن الاول مما فى الاخر الثانى كما فى رؤية القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة قوله واما بتعاقب الامثال فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس فى عدم تفطنه لمغايرة الثانى للاول لتماثل بينهما وكون وجه الامتياز خفيا واما مقارن للعالم او مباين له لانه اما ان يمكن تخلل ثالث بينهما او لا سيالكوتى

قوله الا بزمان لانه قبلية لا تجامع فيها القبل البعد وكل قبلية كذلك فهى بالزمان سيالكوتى

قوله ويعارضونهم الخ فانها قبلية لا تجامع فيها القبل البعد وليست بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان سيالكوتى

يجوز ان يرجح احد طرفى مقدوره على الاخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل لالمه ولذته اى يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى آلة اى للانسان وليس ذات الانسان قال فى النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها التى هى من توابع ذاته التى هى النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة الحادية عشر للاشعرية قالوا يمتنع بالبداهة الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة توليدا وجوابهما اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال فى جواب الخامسة لا نم ان مقدمات الدليل الذى يجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفى جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البديهية بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاولى قد يقع خلل فى تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات وقد اجيب عنها اى عن الشبهة الاخيرة اعنى السادسة بان الجازم بها اى بتلك القضايا التى ادعى اصحاب المذاهب بداهتها بداهة الوهم لا بداهة العقل وهى اى بداهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بما ينتج نقايضها اى نقايض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف بداهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد ان بداهة الوهم تحكم بما ينتج نقايض هذه القضايا التى جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم بها اى بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الذى يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل عنها فيدور اى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التى استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التى لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به فى البديهى

اى المقدمات البديهية المأخوذة المستعملة فى دليل

ما لم يتيقن انه لا ينبغي نقيضه اي ما لم يتيقن ان ذلك البديهي ليس في مجزومات
البديهة ما ينبغي نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص
البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها
بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات او نظريات
مستندة الى البديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات كانت قادحة في نفسها
ورد بانا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع
الشك فيها وكيف ما كان فمقصودنا حاصل ثم انهم اي المنكرين للبديهيات فقط
بعد تقرير الشبه قالوا الخصوم الحال فهم ان اجبتم عنها اي عن هذه الشبه فقد التزمتم
ان البديهيات لا تصفوا عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب
عنها اي عن هذه الشبه وانه اي الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى
تلك البديهيات ضرورية لتوقفها على ذلك النظر الدقيق وهو اي عدم بقائها
ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبه وايضا فيلزم
الدور لتوقف البديهيات على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب
بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه
وان لم يجيبوا عنها اي عن الشبه تمت ونفت الجزم بالبديهيات واجيب عن ذلك
بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق
الينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين عندنا وجه فسادها
او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات
الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه الفرقة الرابعة المنكرون لهما
اي الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا لما بطل الفريقين بطلها
اي بطل الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما ولا طريق
الى العلم غيرهما اي غير النظر وامثلهم اي افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون
بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي
فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور
وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فانا
قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات جميعا وبوجوب
التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم فان قالوا كلامنا لا يفيد قطعا بذلك البطلان

الضرورة

قوله ولا طريق الى العلم غيرهما قيل الالهام والتعليم بل التصفية ايضا طريق له مع انها غيرهما ورد بان المراد لا طريق مقدورا وفيه ان الضرورة ايضا ليست طريقا مقدورا مع انهم اثبتوها طريقا فالاولى ان يقال انهم يمنعون كون الامور المذكورة طريقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك حسن چلبى

والنظر

قوله وشاك في اني شاك اه قيل فيلزم التسلسل في الشكوك واجيب بانهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكن الزامهم على انه تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار حسن چلبى

البطلان والوجوب فيتناقض في نفسه كما توهمتم بل يفيد شكا فانا شاك في
بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاك ايضا في اني شاك وهلم جرا فلا
ينتهي الحال الى قطع بشيء فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى
بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا
وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لكان
من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو بط لادلة نفاته او لا يتناهى وهو
ايضا بط لادلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما
بط للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية
او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء
الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم
فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات
دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فذهب
كل طائفة حق بالقياس اليهم باطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في
نفس الامر شيء محقق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل
على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية
قوم ليس لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون
في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه
فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط
كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب فيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق
منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم اي السوفسطائية قد منعها المحققون
من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات
كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى
القيدان المعتبران في المناظرة فالاشتغال به اي بجواب ما ذكروه من الشبه التزام
لمذهبهم ومحصل لغرضهم كما نبهوا عليه في قولهم ان اجبتم عنها الخ بل الطريق معهم في الزامهم
ودفع انكارهم ان تعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم بها حتى
يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة وبين دخول
النار والماء او بين مذهبكم وبين ما يناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار

ان يعد عليهم امور

اوجعوا اضربا واصلوا نارا او يعترفوا اى الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات
وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال ناقد المحصل والحق ان تصدير
كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال
اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا
يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادى ذاتهم **المرصد الخامس فى النظر** اذ به
يحصل المطلوب الذى هو اثبات العقايد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى وفيه

المرصد الخامس

المقصد الاول

مقاصد المقصد **الاول** فى تعريفه قال القاضى الباقلانى النظر هو الفكر الذى
يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسولة اربعة السوال الاول ان الظن
ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكره فى تعريف
النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قاله الامدى وزاد عليه المص فقال
ولا يطلبه عاقل فاذا المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون
علما لا ظنا او يكون قوله او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن
المطابقة فلا يندرج فى العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن
من غير ملاحظة المطابقة للظنون وعدمها فان المقصود الاصلى قد يترتب
على الظن من حيث هو ظن كما فى الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم
الذى هو الظن مطلقا طلب الاخص الذى هو الظن الغير المطابق فلا يلزم
طلب الجهل السوال الثانى غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه
اى عن تعريف القاضى ما يطلب به ا صل الظن فلا يكون تعريفه جامعا
قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ فى حقيقته فان ماهيته
هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل او غلبة الاعتقاد التى فى الظن وفائدة العدول
الى هذه العبارة هى التنبيه على ان الغلبة اى الرجحان ماخوذ فى ماهيته وقد اجاب
عنه الامدى بان له اى للنظر خاصتين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان
يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم وقد اكتفى فى تعريفه بذكر احديهما يعنى احدى
الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اى كل خواصه فى تعريفه وفيه نظر اذ يوجب
جوابه هذا جواز القناعة بقوله يطلب به علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر
كما اعترف به هو فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده
ظ لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة التى اكتفى بها مع ذكر العلم

العلم غير شاملة لافراده اذ قد خرج ما يطلب به الظن الخالى عن الغلبة المفسرة
بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين والخواص فانما يصح فى الخواص الشاملة
السوال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا الذى ذكره
القاضى فى تحديد النظر تحديد لاقسامه فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن
قسمان داخلان تحت النظر قلنا هذا تعريف رسمى والانقسام اليهما اى الى هذين
القسمين خاصة له اى للنظر مميزة اياه عما عداه وقد يقرر هذا السوال الثالث
فى هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة اخرى فيقال
لفظة او للترديد وهو اى الترديد للابهام فينافى التحديد الذى يقصد به
البيان والجواب منع كونه اى كون او فى الحدود التى ذكرتم فيه للترديد بل هو
للتقسيم اى اياما كان من القسمين المذكورين فى هذا الحد فهو من المحدود وحاصله
ان المراد باو ان قسما من المحدود وحده هنا وهو انه الفكر الذى يطلب به علم وقسما
اخر منه حده ذاك وهو انه الفكر الذى يطلب به ظن فهو فى الحقيقة حدان
لقسميه المتخالفين فى الحقيقة المخصوصة المتشاركين فى ماهية مطلق النظر و
لم يرد باو ان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك او التشكيك لنا فى التحديد
السوال الرابع لفظ الفكر فى هذا الحد زائد لا حاجة اليه اذ بافى الحد يغنى
عنه فانه يكفى ان يقال النظر هو الذى يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد
بالفكر هنا الحركات التخيلية اى الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا
لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت فى المعقولات تسمى فكرا واذا كانت فى المحسوسات
تسمى تخيلا كيف كانت اى سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب قال امام الحرمين
فى الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر
حديث النفس فهو بالمعنى الذى ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما هو المتعارف
والباقى من الحد فصل له يميزه عن سائر الحركات التخيلية ولا يقال ان الفصل كاف
فى التمييز والجنس مستغنى عنه فى الحد كيف والجنس هو الذى يدل على اصل الماهية
والفصل يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذى يطلب به علم او ظن
لم يفهم منه ان اصل النظر ماذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل فى ذلك
الطلب قال الامدى لم يذكره جزءا من التعريف بل قال النظر هو الفكر بيانا لاتحاد
مدلولها وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول

فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة فى خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة فى خلاف
بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل
النظر والفكر فهذا اى الحد الذى ذكره القاضى تعريفه الشامل لجميع اقسامه من
الصحيح والفاسد والقطعى والظنى والموصل الى التصور سواء كان فى مفرد او مركب
والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه وله اى وللنظر تعريفات بحسب المذاهب
فمن يرى انه اى النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب
التعاليم القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب امور
معلومة او مظنونة للتادى الى امر اخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج
التعريف بالفصل والخاصة وحدها اى تعريف المجهول التصورى بالفصل وحده
وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه
اى كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نادرا قليلا لاخذ اجا ناقصا كما قاله
ابن سينا لا يشفى عليلا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه
جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع
الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهومهما اعم من المحدود
فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان
ومعنى المشتق شئ له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردودان اما
الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص
بالمركب من الداخل والخارج واما الثانى فلعدم انحصار التعريف بالمفرد فى المشتقات
والحق ان التعريف بالمعانى المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المط
الى المبدا الذى هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المط من غير حاجة الى قرينة
الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعانى المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار
فيه مزيد دخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقل
من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او
ترتيب امور وثانيهما انه اى الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع اقسامه
لا للصحيح منه فقط والا وجب تقييد الظن المذكور فى الحد بالمطابقة ليخرج عنه
النظر الفاسد بحسب مادته ووجب ايضا ان يوضع فى الحد مكان قوله للتادى قولنا
بحيث يؤدى ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف

قوله على اختلاف اقسامه من اليقيني والظني والجهلي فان النظر الواقع لتحصيل المركب يطلب به العلم او الظن والعاقل لا يطلب الجهل المركب سالكوتي

فان التعريف بالمعانى المركبة منضبط بانقسامه الى اربعة حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص لحه

اذ لا صورة فيه واكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيل

اى مقدماته المظنونة الغير المطابقة لحه

التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا يكون معلومة ولا مظنونة ايضا بل هى مجهولة
جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم
ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور
كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم هنا على ما يتناول التصور
والتصديق اليقينى كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات ونقول نحن فى
تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه فى التصورات والتصديقات
بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره هذا واما من يراه اى
النظر مجرد التوجه الى المط الادراكى بناء على ان المبدا عام الفيض فمتى توجهنا الى
ذلك المط افاضه علينا من غير ان يكون فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة
فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة من حصول المط
ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق
النظر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة
مواجهة المبصر بالبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا للرؤية وازالة الغشاوة المانعة من
الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المط وتحديق
العقل نحوه طلبا للادراك وتجريد العقل عن الغفلات التى هى بمنزلة الغشاوة واعلم
ان الظ مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات
ونحن نقول لا شبهة فى ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لا بد من
معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا فى انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى
وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها
بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصورى او تصديقى وحاولنا
تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلا
من معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهى المسماة بمباديه
ثم لا بد ايضا ان يتحرك فى تلك المبادى ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدى الى ذلك المط
فهناك حركتان مبدا الاولى منهما المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها
اخر ما يحصل من تلك المبادى ومبدا الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها
المط المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول
هى مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية ولما

المقصد الثاني

الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما يوجد هذه الحركة
بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل ولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب
ولاخفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المط وتجريد الذهن عن الغفلات
وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف
النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من
امتناع الكسب في التصورات المقصد الثاني انه اي النظر ينقسم الى صحيح وهو
الذي يودي الى المط وفاسد يقابله اي لا يودي الى المط فالصحة والفساد صفتان
عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال
ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم بحيث
يودي الى هيئة مخصوصة للتادي الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين
احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك
الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو
صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحة في نفسه اعني تاديته الى المط ولا
فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اي لا بد له من امرين يجريان منه
مجرى المادة والصورة من المركب منهما فيكون جواب لما وبحيء الفاء وهو قليل في الاستعمال
صحته اي صحة النظر يعني تاديته الى المط بصحة المادة اي بسبب صحتها اما في
التصورات فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع
الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات
فمثل ان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمط وصادقة اما قطعا او ظنا او
تسليما وبسبب صحة الصورة اي الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب
المعرفات والادلة معا اي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين وفساده بفسادهما معا
او فساد احدهما فقط ومنهم من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي وهذا بعيد لان النظر
امر يطلب به البيان ولا ينجلي معه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك
حققه وقال وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان يعني الجلاء والخفاء بوجهين
احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في
الجلاء والخفاء في استلزام المط فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره
محتاج الى وسط اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فانه اي المط قد يتوقف على

مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المطلوب مستندا ابتداء الى المقدمات
ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة وقليلة واقل و
ذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء
مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية
باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف
بحسب المادة يجري في المعرف ايضا فان اجزاؤه قد يكون ضرورية متفاوتة
في الجلاء وقد يكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او بوسائط بخلاف
الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر
وخفائه ذلك اي الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل او المعرف والتجوز
لا نمنعه بل نجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز
ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذلك نظر خفي وان اريد بجلاء النظر غيره
اي غير ما ذكر فلا نثبته اي لا دليل له يدل على ثبوته المقصد الثالث النظر
الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند
الجمهور واما افادته الظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع
في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال
الامام الرازي قد يفيد اي النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل
الفكر المفيد للعلم موجود وهو اي هذا المدعى الجزئي واضح لبيانه فان قولنا هذا
حادث وكل حادث محتاج الى موثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى موثر فقد وجد
نظر مفيد للعلم بلا شبهة قيل جدواه لان المقصود الاهم من اثبات كون النظر الصحيح
مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة عنا مفيدة للعلم بان
يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى
الذي اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم الا بالكلي
الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا وقال الامدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته
معا في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية
الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم اي مناف له كالموت والنوم
والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد له اي للعلم فقد جعل المدعى موجبة
كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلنا الانظار الصحيحة في التصورات ليست بواقعة

المقصد الثالث

في القطعيات فلا يندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان المقصود
الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول
ان من عرف حقيقة النظر الذي ندعي انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا
نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة
ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع
العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة
العقل ان من حصل له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب
هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ
معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج
فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال المنكرون
لكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا
مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه
ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري
اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد بينه
اي بين الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا
ضروريا معلوما ببديهة العقل ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول
في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه دونه في القوة الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه
وانه اي احتماله للنقيض ينفي بداهته قطعا فلا يكون بديهيا واما الثاني يعني كونه نظريا
فلانه اثبات النظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم
اثبات الشيء بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما
فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه
لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية
صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي
انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار في جواب
الشبهة طائفة منهم الامام الرازي انه ضروري كما حققنا من كلامه في النهاية قولكم
لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نم بل يختلف فيه مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف
يقال لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت

عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون لخفاء في تصور الطرفين فهذا
الحكم البديهي ولعسر في تجريدهما عن العوارض واللواحق ليحصلا في الذهن على الوجه
الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح
في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادون منه في القوة انما هو لاحتماله النقيض
ولو بابعد وجه قلنا ممنوع بل ذلك التفاوت اما للالف والاستيناس بذلك القول
لوروده على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او لتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك
ان التفاوت الناشي من هذين لا يقدح في البداهة وقال طائفة منهم امام الحرمين
انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية
فقال اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه ليمكن اثباته به وذلك يستلزم
ان يعلم حين ما لا يعلم وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال
الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحالة وهو تناقض
قال فبطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف
اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا وظهر ان اثبات كل النظر بالنظر
يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر تناقض من وجه آخر فلا مخلص الا
في دعوى الضرورة كما لخصناها والجواب انه اي امام الحرمين انما يمنع كون اثبات
النظر بالنظر اثباتا للشيء بنفسه لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه
ذلك الانكار وتحقيقه اي تحقيق ما ذكره من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء
بنفسه وان اوهمه العبارة انا نثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في
لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيده او المهملة القائلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف
التعبيرين بشخصية اي قضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر فنقول
النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو
حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا والنتيجة في كل نظر قياسي صحيح حقة قطعا
وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فلان المعنى
للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة
واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال العبارة لجزئي هكذا كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي

العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ولبيان لزومه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما يحوي
على وجهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد
اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع
ارتفاع المانع وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افاد لنا العلم بان كل
نظر صحيح يفيد العلم ثم اذا حكمنا بان هذا النظر الجزئي في مادتي المقدمتين يفيد
العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم
انه من افراد النظر اولا فلا يلزم الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية
الشخصية وقد يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من
الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية او المهملة بل يكونان نظريتين
وذلك جائز لاختلاف العنوان في الشخصية والكلية والمهملة فيجوز اختلافهما في
الضرورية والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا اشتباه وتصور
الشيء بكونه نظرا اما كما في القضية الكلية او المهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة
كما في القضية الشخصية فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور الحكوم
كافيا في الحكم بينهما فيكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من
افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك
الشخصية ولا استحالة فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات
كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه
من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول
ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في
تحقيق الجواب استطراد لان اثبات لزوم الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية
بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلا ولزومه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم
الحكم بان النظر قد يفيد العلم النظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص
يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام
والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فيكون حقة وقد قررنا لك
هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي
معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة فيه
عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا

ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا الا يمنع اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء
بحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص
يفيد العلم وانه تناقض صريح لان المدعى سالبة كلية وقد اثبت بموجبة جزئية
مناقضة اياها وهذه المعارضة انما يتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية
اذ لم يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى
لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم
الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض والمنكرون طوائف سياق كلامه
مشعر بان ما تقدم شبهة للمنكرين باسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون
قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة لا
للمنكرين بالكلية اعني السمنية الاتري الى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد
والى ان هذه الشبهة في قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم
وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما
ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان للجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور
في الشبهة السابقة يشتمل على تحقيق وتدقيق افردها عن الشبهة الاخرى الطائفة
الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا اي زعم انه لا يفيده اصلا لا في الالهيات ولا في
غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان القائلون بالتناسخ
وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد
الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء في الضروريات
والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا ولذا
ينتقل المذاهب ودلائلها المأخوذ من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت
تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط
فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد
كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد
فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها ويتسلسل اذ ننقل الكلام الى الاعتقاد
الحاصل من النظر الاخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث
يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا
لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم

توهم التناقض في مثل هذا المقام بان انتهاء الغاية الذي هو معنى الى وعدم النهاية متنافيان تأمل لمحه

مِن هنا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعى
كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية
قلنا نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض
الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لازما من ذلك النظر او الما او غما او فرحا
وقد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي
يظهر خطاؤه اي خطاء الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما
وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق
النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل
لجواز الانتهاء الى نظر جزئي بنتج الموجبة الكلية او المهملة ويكون العلم بان الاعتقاد
الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا تسلسل لان المقدمات
القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا
العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر اخر فقد اشتبه عليه
الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان
لا تجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحال التوجه
الى حكم اخر بالوجدان وح لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا ينتج اتفاقا
وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى
والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه
وتفاوته بالنسبة الى ظن اخر قلنا لا نم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان
وذلك كطرفي الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما
فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والعناد في المنفصلات
ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف
مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احديهما لا يجامع الحكم في الاخرى
دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه
حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعني الحركة
المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه اليها هو
النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى
المقدمتين وملاحظتهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان

ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس
بان تلاحظ احديهما قصدا وتتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل
فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما
على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت
نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده ففي حال تحديقك الى عمرو
كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة
قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة
قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة
النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك المفاد علم فمع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ معه
اي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد
النقيضين وبمقتضى احدهما دون الاخرى يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم
عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون نقيضه
حقا وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اي لم ينكشف وجوده بعد النظر
وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج الى نظر اخر يفيده وهو اي ذلك النظر الاخر
ايضا يحتمل لقيام المعارض فلا نعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما
يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول
العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية
كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان العلم بان النتيجة
حقة اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعد
بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعي مم على
ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض
بعدم بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد بافادة
النظر الصحيح القطعي العلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان
مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو
العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه
اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها
حقة جزما لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه

معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم وقطعا الايرى
الى قوله فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى اى يعلم بالضرورة ان معارض
النظر الصحيح فى المقدمات القطعية معدوم فى نفس الامر الشبهة الرابعة النظر
اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول ينافى عدم كون العلم بالمنظور فيه
شرطا له اى للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم
العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتى والثانى وهو
ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المط قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه
عادة كما هو مذهبنا او ايجابا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر
حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذى قصد بها الحصول
فيه لا بمعنى انه اى النظر علة موجبة له اى للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد
حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا وذلك الاستلزام الذى هو
بمعنى الاستعقاب لا ينافى كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر الشبهة
الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل والا فاذا
حصل لم يعرف انه المط فلا يحصل العلم بان النظر مفيد العلم بالمط قلنا هو معلوم
تصورا فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة
او انتفائها فيميز المط عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه فيعرف انه المط وانما
خص الجواب بالمط التصديقى لان المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقات
كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية الشبهة السادسة ان دلالة
الدليل عليه اى افادة النظر فيه للعلم بالمدلول ان توقف على العلم بدلالته عليه اى على
ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على ذلك المدلول يتوقف على
العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل
واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر والا اى وان لم يتوقف افادة
النظر على العلم بالدلالة لم يكن الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول
وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه بط لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته
على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا
لا يتوقف افادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته بل يتوقف على
العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة فى الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل

بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اى وجه الدلالة الامر الذى بحسبه ولاجله ينتقل الذهن
من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ناظر اولا وكونه دالا بالفعل
على المدلول امر اضافى مقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اى افادة
النظر العلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان
الثابت فيه فى نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر فى العالم
للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فموقوفة على النظر فيه فلا يلزم الدور ولا يكون
النظر فيما هو اجنبى عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اى بعد النظر اما واجب
لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به اى بذلك العلم لكونه غير مقدور
ح بل هو اضطرارى كالعلم الضرورى فيكون حكمه حكمه فى امتناع الزوال والخروج عن
القدرة والاختيار وانه اى قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع
لكونه واقعا كما فى معرفة الله تعالى او لا يجب فيجوز ح انفكاكه عنه اى عن النظر
فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده
والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظرى الواجب الحصول كذا ذكره
الآمدى وسيرد عليك هذا المعنى ايضا فى وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع
منعقد على ان معرفة الله تع واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب
النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى فى الجواب ما ذكره الامام الرازى من ان النظرى
الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى المقدورية وما يتبعها فان الانسان
لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضرورى اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب
تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى
لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظرى
فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به
وايضا ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظرى الذى هو غير مقدور فهذا الذى
ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم للمعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم
العقل فى تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة
الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما
ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول بط اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم
بالمنظور فيه مشروط بعدمه وكذا الثانى بط ايضا لجواز طرو ضد العلم بعده اى بعد

النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة فلا يتصور حصول العلم بعده قلنا يمتنع بعده بشرط عدم طرو الضد كما اومانا اليه عند تحرير المبحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو بط لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فوجبه اي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما بط اما الاول فلانه يلزم من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه يستحيل عليه العدم اوجد العالم او لم يوجد واما الثاني فلانه يلزم ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا بط لان الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي الدليل الذي نظر فيه واستدل به يوجب وجود الصانع اي يستلزمه من غير ان يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم والذي لا مدخل له في حصول اللازم نفي اللازم او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه ام لا وذلك لان الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي منفرضة على الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن التميز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم بانه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ما يؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضي الى المط فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتميز العلم عن الجهل بركون النفس اليه دون الجهل فان ذلك التميز بالركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الاخر وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه

عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البديهة ان اللازم هنا علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا انه اي النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسعة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقايق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظ ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقايق الالهية او بالرسم وهو لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق فلنا لا نم انها لا تتصور بحقايقها قطعا لجواز ان يخلق الله تع فينا العلم بكنه حقيقته وحقايق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل منه الذهن الى كنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم يمكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي للتصديق اليقيني تصورها بعارض ما وهو حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان واولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله هويته التي اشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا اختلاف فيها بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها اي مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها اي في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه العلم فما ظنك بابعدها عنه وافادة النظر فيها العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى قلنا لا نم ان هوية الانسان غير معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر اي على عسر معرفتها واما الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان تكون معلومة لصحة

بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد على انه لو
يثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل والانوع
الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تع بلا معلم يرشدنا
الى معرفته ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم ولا بد منه
ان علم بقوله اي اخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم
بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار
وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تع بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا
حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان
يضع المعلم مقدمات نعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدقه مستفادا منهما معا
فلا دور ولا كفاية للعقل الثاني انه لو لم يكف العقل في معرفة الله تع لاحتاج المعلم فيها الى
معلم لحر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقل لكونه مؤيدا من عند الله تع بخاصية
تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي اذ سلم
احتياجه الى معلم لحر فلا يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي
والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية
المناسبة لمعرفة الله على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة
حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال
من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم
اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد
العلم في معرفة الله تع واما من قال انه يفيد فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته
يستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ولا يكمل
به الايمان في الدنيا كالماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا برجوعه الى قوله عم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد
لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه وما كان يقبل قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي
ذكرناه وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم من هذه الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة
بلا معلم والايات الامرة بالنظر في معرفة الله تع متكررة متكثرة في معرض الهداية
الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم فدلت دلالة ظاهرة على ان التعليم غير محتاج
اليه في النجاة فهذه الايات طريق اخر للرد عليهم لهم اي للملاحدة وجهان الاول

الاول انه كثر الخلاف من العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال
النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على
عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة
عنهم فاسدة يترتب عليها عقايد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد
للعلم عندنا هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم ان الاختلاف المذكور يدل على صعوبة التميز
هنا بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم
الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم
فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع
مع ان المطلوب فيها اليقين قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه
مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فلا نم ولا يفيد كلامكم المقصد الرابع
في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يعتد بها ثلثة مبنية على
اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر
بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله تع ابتداء اي بلا
واسطة وعلى انه تع قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة
بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق
عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق
والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تع فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد
الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان
دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة
او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تع فهو
فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي او اكثري فيكون عاديا الثاني
مذهب المعتزلة انه اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض
الحوادث مؤثرا غير الله تع قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى
التوليد عندهم كما سيأتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد توجب
لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد
والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اي بلا واسطة فعل اخر يتولد منه فعل اخر وهو العلم
بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي من ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر

النظر لا يولد العلم عندهم فقياس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزامًا لهم حيث قالوا
النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود
الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اى المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة
فارقة لا يوجد فى ابتداء النظر وهى عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة
بلا اختيار منا فيكون من افعاله تع فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا
من افعاله تع ولا بد يلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل
الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لعقم الذى ذكرتم
لان العلة غير مشتركة والا اى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم
الذى هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمة اى فى التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر
الساغ للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله
تع والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد
بسبب ما هو بفعله والحاصل انه اى قياس الاصحاب قياس مركب يعنى مركب الاصل
والخصم فيه بين منع وجود الجامع فى الفرع ومنع وجود الحكم فى الاصل فانه يقول
عدم التوليد فى التذكر معلل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى
الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منعنا عدم
توليده وايضا جواب اخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون
بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل
الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يلزمه هذا المحذور الثالث مذهب الحكماء
انه على سبيل الاعداد فان المبداء الذى يستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب تام
عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستعد به اى
ذلك الفيض والاختلاف فى الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل والنظر
يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدا وجوبا اى لزوما
عقليا وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازى وهو انه اى العلم الحاصل عقيب
النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب
من القاضى ابا بكر الباقلانى وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر الصحيح للعلم على سبيل
الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادى دون العقلى اما وجوبه عقلا
فلانا نعلم بالضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع فى ذهنه

ضرورة

لان ابتداء النظر مقدور سالكوتي

بسبيل

في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا الاستلزام
جار فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما يحتاج اليها من بيانها
واما انه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تع ابتداء فيكون
العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول
باستناد الجميع الى الله تع ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه اى ومع القول بانه لا يجب
على الله تع شئ اذ لا وجوب عن الله تع كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار
ولا وجوب عليه ايضا كما يزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء او فى
استناد الاشياء الى الله تع وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع
تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته
كما يقوله المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه
وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو
مذهب الاشعرى وح يقال النظر صادر بايجاد الله تع وموجب للعلم بالمنظور فيه
ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه

المقصد الخامس

شرط النظر اما مطلقا
سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحيوة امران الاول وجودى وهو وجود العقل
الذى هو مناط التكليف وسياتى تفسيره والثانى عدمى وهو عدم ضده اى
ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد
للادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه
الادراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمط من حيث هو
مط واما العلم به من وجه اخر فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب به اعنى الجزم به على
خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع
طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثانى فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه
من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف
للشك الذى هو شرط النظر عند ابى هاشم فان قلت اذا كان العلم بالمط مضادا
للنظر منافيا له فماذا يقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا اخر اذ
يلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل الثانى يعنى ان
المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة

الدليل الثاني عليه وهو اي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم هنا طلب الحاصل بحلاف
ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في
طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة وعدم
العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن
به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا له واما الشروط للنظر الصحيح على الخصوص
فامران الاول ان يكون النظر في الدليل وستعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه
الدليل وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول وهي
امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث والامكان
للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل الى المط لانه
بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره او كبره
او طوله او قصره المقصد السادس النظر في معرفة الله تع اي لاجل تحصيلها
واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته فواجبة اجماعا من الامة واختلف
في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند
اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر المؤدي
الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث
الدالة على وجوب النظر في المعرفة قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله تع فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر
في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظ المتبادر ولما نزل ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال
النبي عم ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد
بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب
وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب
وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب
النظر ان معرفة الله تع واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله
تع فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره
الامام الرازي وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب

واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها
وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعي نفسه من
مبدا نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون
كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله تع
فرع افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بلا معلم
وقد مر الاشكال عليه اي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين
والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا
امكان معرفته تع لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله
وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به تع وهو تحصيل الحاصل اي تكليف
بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تع كيف يعلم انه امره
اياه وهو ايضا بط قلنا المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف بط لكونه
غافلا مم اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل
من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا
امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم وقوعه قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا
لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة كما لا يمكن الاجماع منهم على اكل طعام واحد
وعلى كلمة واحدة في آن واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم
عليه كوجوب المعرفة مثلا فان بين الجامع بقوله من توافر الدواعي الى انقياد الشريعة
ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظ على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع
على طعام واحد وكلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم
مختلفة داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع
نقله الينا فلا يصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض
ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم
اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا وجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء
على احترازه من المخالفة المفضية الى الفسق ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد
قول يتفوه به وجواز رجوعه عن حكم افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الاخر فيتبع
الخ او كرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الاحاد لا
يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتموه منقوض بانا نعلم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان

الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل
القاطع على الظنى الخامس وان سلم نقله بعد تسليم امكانه وامكان نقله فليس بحجة
لجواز الخطاء على كل اى واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطا على الكل من حيث هو كل
فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطا الصادر من احدهم على انفراده الى
الخطا الصادر من و لحد اخر وهكذا الى ان يشملهم الخطا باسرهم لا يوجب الصواب
بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة
من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال فى مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت
اليها ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعى لتغايرهما
وتغاير حكمهما فان كل واحد من الانسان يسعه هذه الدار ولا يسع كلهم ولما احتمال
انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة
من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع
واقع على خلافه وذلك لتقرير النبى عم والصحابة واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا
العوام على ايمانهم وهم الاكثرون فى كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة
على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان
والتقليد المحض الذى لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير
والحكم بايمانهم قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابى البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل
على اللطيف الخبير غايته اى غاية ما فى الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد
العرفانية والتقرير على التفصيل الدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضرنا فان
المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التى لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه
والشكوك والتفصيلية التى يقتدر معها على ذلك اوندعى انه اى العرفان التفصيلى واجب
لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذى ادعيناه اعم من ذلك اى من فرض الكفاية وفرض
العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام
الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار السابع
سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكنه لا نم انها لا يتم الا بالنظر كما ادعيتم بل
قد يحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول
شئ من المعرفة وغيرها صرفوا همتهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم

كل ص

قوله ولان انضمام الخ هكذا فى كثير من النسخ وفى بعضها بدون الواو وهو الظاهر وان كان للاول وجه ايضا فتامل
لمحمد ابن حسن باشا الوزير

قوله بل الاجماع على خلافه الخ لما كان منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة مكابرة اذ الامة بكلهم قرنا بعد قرن متفقون على ذلك حتى قال فى شرح المقاصد ان الاجماع متواتر اذ بلغنا قلوه فى الكثرة حدا يمتنع تواطئهم على الكذب ولذا لم يتعرض المص لجوابه اضرب الى المعارضة الاجماع المذكور بالاجماع على خلافه
سالكوتى

قوله قلنا الجواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا مستندا بجواز علمهم بها اجمالا وقول الاعرابى تصوير للعلم الاجمالى فتدبر فانه قد زل فيه اقدام
سالكوتى

قوله اوندعى بصيغة المتكلم عطف على قلنا سالكوتى

قوله والحاصل اى حاصل الكلام فى هذا المقام وهو مبنى الجوابين المذكورين وليس هذا حاصل الجواب كما لا يخفى
سالكوتى

اشار بالعطف الى ان المراد بالالهام الذى يحصل بعد التوجه التام كما نقله البراهمة لا مطلق الالهام اذ المقصود بيان الطرق المحققة التى يدعى صاحبها حصول المعرفة بها والالهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة فانها كثيرة كالحدس وخلقها ضرورة
سالكوتى

قوله صرفوا الخ فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة الى ما يقصد حصوله بحيث يشغله عن كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة او بدونها فهو غير التصفية
سالكوتى

عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به
الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة
على الذكر والطاعة يفيد الاعتقادات الحقة التى لا يحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب
النظر فيعرض لهم فى عقايدهم الشكوك والشبهات الناشية من ادلة الخصم قلنا كل
ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القايل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده
لا يفيد المعرفة بل يحتاج فى افادتها الى قول الامام وينتبه النظر بالبصيرة بالنظر
بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا يحصل
المعرفة الا بمجموعهما او الالهام على تقدير ثبوته لا بد من صاحبه انه من الله فيكون
حقا او من غيره فيكون باطلا لا بد من النظر وان لم يقدر على تحريره وتقريره وكذا
الحال فى التصفية الا يرى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يؤديهم
الى عقايد باطلة فلا بد من الاستعانة من النظر او قلنا المراد انه لا مقدور لنا من
طريق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدور
لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما
يفى بها المزاج فهى فى حكم ما لا يكون مقدورا لنا او قلنا نخصه اى وجوب النظر
فى المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا الا منه كجمهور
الناس اذ من عرف الله بغيره من الطرق النادرة التى توصل الى المعرفة لم يجب
النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة لا يحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب
النظر اذ الدليل الذى بينتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل
المعرفة كما توقف على النظر توقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذا
يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب
عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا
والمقدمة يعنى ما لا يتم الواجب الا به مقدورة والوجوب ههنا اى وجوب
المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة
او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك
واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة
والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا فان قلت اذا كان وجوب

وايضا يمكن ان يناقش فى مقدورية عدم المعرفة والشك

المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب
مقدماتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكر
فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا يرى ان وجوب الصلوة
مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب
المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك التاسع
لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي
اما خطاب الله او مرتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف
عليه ذلك الشئ قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اى لا يمكن ان يتعلق بها
القدرة ابتدا بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب
لسببها المقدور الذى هو النظر وذلك كمن يومر بالقتل الذى هو ازهاق الروح
وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره اى الذى هو السبب الموجب
للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اى هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف
بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه
بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق
الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب
الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف
الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه
لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة
شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي الخ فان الواجب ههنا
يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وقد يجاب
عنه بانه اى العبد لو كان مامورا بالشئ مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشئ
عليه لزم تكليف الخ لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا
وهو ضعيف اذ الخ ان يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان
عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل
كل من وجودها وعدمها يجامع كل من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن
المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا
مطلقا وان بقى فقد وجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا

اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان الخ هو ان يكلف بالشئ مع التكليف
بعدم مقدمته معا لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب
على هذا بان تقول تقديرها اذ الخ ان يجب وجود الشئ مع عدم المقدمة ويجعل
لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فيه فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن
لكان انسب لمساق الكلام العاشر المعارضة بما ذكر من الدليل الدال على
وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس واجبا احدها انه اى النظر في معرفة الله
تع وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي م والصحابة الاشتغال به اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد
اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لما ورد في الحديث وهو انه قال م من
احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اى مردود جدا قلنا اما ذكرتم من عدم النقل
مم بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويقررونها
مع المنكرين لها فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي م ويوردون عليه الشبه
والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال الله تع في حقهم بل هم قوم
خصمون وكان النبي م يجيبهم بالايات الظاهرة والدلائل الباهرة والقران
مملو منه اى من البحث عن تلك الدلائل التى يتوصل بها الى العقايد الدينية
واثباتها عند الخصم وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما ينطق به الكتاب
الكريم الا ترى الى قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تع وان كنتم في
ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه
من نطفة الى اخر السورة فانه ذكر ههنا مبدا خلقة الانسان واشار الى شبهة
المنكرين وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج
على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهذا هو الذى
عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد
اول مرة وحكم الشئ حكم مثله واذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على
الاعادة ثم نفى شبهتهم التى حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام
رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض
فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن اخر واجزاء عضو عن اجزاء ساير الاعضاء

الاعضا وحتى يتصور الاعادة والثانى ان اجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة تستدعى
رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شئ فيمكنه تمييز اجزاء الابدان و
الاعضاء والجواب الثانى بانه جعل النار فى الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة
فلان يقدر على ايجاد الحيوة فى الاعضاء الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل
ثم ان لمنكرى الاعادة شبهة اخرى مشهورة وهى ان الاعادة على ما جاءت به الشرايع
يتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم اخر وذلك بط لاصول كثيرة مقررة فى كتب
الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تع خالقا لهذه السموات والارض
لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم فى وقت صح عليه فى كل الاوقات
وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم اخر لان القادر على شئ قادر على مثله لا محالة قال
فى نهاية العقول ان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد
على المنكرين اكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا فى هذه
الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم يعنى الصحابة لم يدونوه اى علم الكلام كما دوناه
ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل
وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا فى تطويل الذيول
والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اعنى ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحى المقتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم
من شك او شبهة كل حين من الاحيان مع متعلق بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع
قلة المعاندين المشككين لهم ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه
قيل مع انه قل المعاندون ولم يكثر الشبهات فى زمانهم كثرتها فى زماننا بما حدث بعدهم
من الشبهة فى كل حين من الاحيان السالفة فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث فى الاعصار
الماضية فاحتيج فى زماننا الى تدوين بالكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه دون
زمانهم وذلك اى عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه اربعا
هى العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات وابوابا وفصولا كما ميزناها كذلك
ولم يتكلموا فيها اى فى اقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف فى زماننا من النقض
وهو تخلف الحكم عما جعل علة فى القياس والقلب وهو تعليق ما بينا فى الحكم بعلته والجمع و
هو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان نفرق

ان نفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا دخل له فى
العلية وتخريجه وهو تعيين العلة لمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات
الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح فى الكلام وبالجملة فمن
البدعة ما هى حسنة هذه اشارة الى قوله تم الى اخره منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة
رد وتحرير الجواب انك ان ادعيت ان النبى عم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية
اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو وهم لما ذكرناه من التواتر الذى لا شبهة فيه
وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فسلم لكنه بدعة
حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها اى ثانى وجوه
المعارضة انه عم نهى عن الجدل كما كان فى مسئلة القدر روى انه عم خرج على الصحابة
فراهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم
لخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا
ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهى الوارد فى حق الجدل
انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء البا
ودفع العقايد الحقة وارادة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله
تع وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس
من يجادل فى الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع فى كونه منهيا عنه واما الجدل
بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال الله تع وجادلهم بالتى هى احسن
وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى
وعلى للقدرى مشهورة روى انه لما نزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم
يعذبون فقال عم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا
ان شخصا قال انى املك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على
رضى الله عنه اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون
الله ملكا وان املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والنظر غير الجدل
فان الجدل هو المباحثة لالزام الخصم والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه
كون النظر كذلك كيف وقد مدح تع بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اى ثالث وجوه المعارضة

ولدوم عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد
اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اى لا نم صحته
اذ لا يوجد فى الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى
ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الايمان والكفر منزلة بين
المنزلتين فقالت عجوز قال الله تع هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمومن وهى الفسق فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجايز
وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله تع فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر
ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض
القواطع وما استدل الناس على وجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فبهذه
الطريقة التى هى معتمد الاصحاب فى اثبات وجوب النظر وهى الاستدلال بوجوب
المعرفة على وجوبه طريقتهم ايضا فى اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا
اى يتمسكون فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والايات لانها دافعة للخوف
الحاصل من الاختلاف اى من اختلاف الناس فى اثبات وجوب الصانع وصفاته
وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين
الناس جوز ان يكون للصانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له
خوف وغيره اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة
فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه
ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو اى الخوف
ضرر للعاقل فدفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل
اذا لم يدفع ضرره مع القدرة عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه
وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر
كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول
بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة
وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور به بما جعلوا الشعور به سببا له
من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور به من العاقل ممنوعة لعدم
الخطور فى الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما
ذكر وان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا

فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نم انه اى العرفان الحاصل بالنظر
يدفعه اى الخوف اذ قد يخطى فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون
الخوف حينئذ اكثر لا يقال الناظر فيه اى فى عرفانه تع لحسن حالا قطعا من المعرض عنه
بالكلية لانا نقول ذلك مم لان النظر قد يؤدى الى الجهل المركب وهو اشد خطرا
من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الا يرى الى قوله عم
اكثر اهل الجنة البله ثم لنا فى انه اى النظر والعرفان لا يجب عقلا بل فانه لا يجب شىء
عقلا بل سمعا قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله التعذيب مطلقا
دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم
اذ لا يجوزون العفو فينتفى الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفى كونه بالعقل
اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسول وحصوله اذ لو كان
وجوبه عقليا لثبت قبل البعثة ولا شبهة فى ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات ح
فيلزم ان يكونوا معذبين فيكها وهو بط بالاية لا يقال المراد بالرسول فى الاية الكريمة
هو العقل لاشتراكهما فى الهداية او المراد من الاية وما كنا معذبين بترك الواجبات
الشرعية ولا يلزم من ذلك نفى التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول
كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعى خلاف
الوضع والاصل وح لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز
ان يرتكب بشىء منهما احتج المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء
وعجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يامره النبى عم
بالنظر فى معجزته وفى جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر
له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر على فان ما ليس بواجب على لا اقدم عليه
ولا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندى اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت
الشرع عندى ما لم انظر لان ثبوته نظرى فيتوقف كل واحد من وجوب النظر
وثبوت الشرع على الاخر وهو دور ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبى على دفعه وهذا
معنى الافحام واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه اى ما ذكرتم من لزوم
الافحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى
الذى هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل
فالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه

بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر اصلا ما لم يجب و لا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الاخر لانا نقول قد يكون وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات ونظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع اليه اي الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه اي بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام الوجه الثاني الحل وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه المقصد السابع قد اختلف في اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثرون منهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة

الى تحصيلها لا يمكن تحقق الواجبات الاخر

المعتزلة والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب الجزء فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المص الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار اخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد وقال ابو هاشم هو اي اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما يمنعه لانك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا يسلم كونه غير مقدور قال الامدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره لكن دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم الشك وان ينظر فيزول الشك ولنت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو الصواب اي في الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة

انما ينشأ عنه من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية
آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنه فلا يكون ايجابها ايجابا له
ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب
لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا فرع ان قلنا
الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع فيه النظر التام والتوصل به الى معرفة الله
تع ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه
زمان اصلا بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه
من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تاخير واخترمته المنية
قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره
بلا عذر ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم
اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم
فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه
زمانا يأتي فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها
راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان
القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله
ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر المقصد الثامن الذين قالوا النظر
الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل
اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلثة احدها واختاره
الامام الرازي انه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته
لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم
غني عن العلة ضرورة وهذا ظ وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده
هو المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة
يستلزمه ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور انه لا يفيده
مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده واستلزمه لكان
نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج
لم يكن النظر الصحيح مفيدا او مستلزما للعلم والا اي وان لم يكن غير مفيد له
بل كان مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم

العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفد العلم
قلنا هو مشترك اي شرط افادته اي النظر الفاسد للجهل اعتقادها اي المقدمات
المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل واثبته اي المذهب الثاني
وهو عدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام الجهل
اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه وان كان قد يجلبه اتفاقا كما في المثال الذي
اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب
بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمط عند انتفاء اضداد العلم قال
الآمدي ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتهما لا يتصور معهما
الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر
بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمط بل استلزامها
اياه راجع الى ان الناظر فيها اعتقد وجود صفة يلزمها المط لاجلها وهو مخطئ فيه
الا يرى انه اذا ظهر خطاؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر
الصحيح يتوقف على وجه دلالة الدليل على المط لرابطة بينهما في نفس الامر
بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد
مع الجهل اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور
فيه حتى يتوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف
اعني الجهل المركب بالمط ولا خفاء به اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد
التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال الذي اورده من
اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكره حق ولكن ليس
الشأن من اتى بالنظر الفاسد فيه اي في ذلك المثال اعتقد كذلك اي اعتقد مقدماته
حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد
مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول
ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل
له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت
اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق
علميا له فيما ذكرتم قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد
بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس ثمة تصديق غير مطابق

والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية متوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانما يتاتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فنقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه من ذلك الوجه مفيد الجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون منشأ للاستلزام وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزامه لما هو من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد تبين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة والا اي وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا يستلزم اعتقاد الصلاة ولا اخطاء ولا صوابا

المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن بكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر وقد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا لظن كونها حاملا الا للذهول عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة عاقر اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس هذا التفطن

التفطن شرطا لافادة النظر للعلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق اخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها اي الى المقدمات الاخر مرتبة معا ووجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم والجواب لا نسلم ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا سبيل الى درك المطلوب المجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل الى ذلك ايضا الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المط فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على راي ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما لنتيجة بين جلي وانتاج الاخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع تتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا تتفطن لها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها لبعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها لبعض اخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم من احدهما عكس اللازم من الاخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين اخرين او بين احدهما وامر اخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا في حصول المط لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة النظر كما مر وان اراد امرا اخر وراءه اي وراء الاجتماع المذكور فممنوع اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر اخر والحاصل انه لا بد

مع المقدمتين من الترتيب والهيئة من ان يكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة
واما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى
تضيح جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال فى البغلة انما
يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق
فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن
ذلك الظن المقصد العاشر قد اختلف فى ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل
يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى ههنا دليل مستلزم كوجود العالم ومدلول
لازم كوجود الصانع ودلالة هى نسبة بينهما متاخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فتكون
العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم
يدل على وجود الصانع لحدوثه وامكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو
الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال اخرون لا يجب ذلك اى كون
وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشئ على غيره نظرا الى ذاته والا اى وان
لم يدل الشئ على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره لزم
التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذى هو سبب دلالة الدليل كالامكان
مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره
وللحدوث الذى هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذى هو الدليل اذ لا واسطة بين
العالم الذى هو ما سوى الله والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس
ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة امر ثالث
هو غير الدليل والمدلول وهذا الذى ذكره هؤلاء قريب مما قال مشايخنا صفة الشئ
لا هو ولا غيره كما سياتى بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة
للدليل وسيوقف عليه اى على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال الامام
المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى
على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده
مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل فى وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه
هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتبارى
ليس بموجود فى الخارج كالامكان او الحدوث المرصد السادس فى الطريق
الذى يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد المقصد

الاول فى تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اى الطريق ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى المط اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم
التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المط فلا يمكن
ان يتوصل به اليه اذ ليس فى نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى
نفسه والنظر فى احواله ليتناول المفرد الذى من شانه اذا نظر فى احواله
اوصل الى المط كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا وتيتناول ايضا التصورات
المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب وح يلزم تناوله للمقدمات اذا لم توخذ مع ترتيبها
واطلق المط ليتناول المط التصورى والتصديقى ولما كان الادراك اما تصورا
او تصديقا فكذا المط الادراكى الذى يطلب بالنظر فان كان المط تصورا سمى
طريقه الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المط تصديقا سمى طريقه
دليلا وهو اى الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظنى الموصل الى الظن كالغيم الرطب
الموصل الى ظن المطر والقطعى الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود
الصانع وقد يخص الدليل بالقطعى ويسمى الظنى امارة وقد يخص الدليل ايضا
مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن
الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على
المعلول تعليلا وبرهانا لميا المقصد الثانى المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف
لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه
لزم كون الشئ معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه فى الجلاء
او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف هذا تفريع على كونه اجلى اى لا يعرف
الشئ بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة
واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس
طالعة او اكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل
بالتدريج والتدريج وقوع الشئ فى زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد اشارة
الى شرط اخر للمعرف اى لا بد من ان يساويه فى العموم والخصوص ليحصل به التميز
اذ لولاه اى لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من
وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما
صدق على شئ صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه

اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرّف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرّف واعلم ان اشتراط المساواة فى الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ به يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرّف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شئ منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميّز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميّزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط الجودة كيلا ينقل لتمييز المرسوم ولا يخلى عما هو منه وجوّزوا الرسم بالاعم والاخص وايّد ذلك بان المعرّف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تمييز الشئ عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس شرطا لان التصورات المكتسبة كما تكون بوجه خاص بالشئ اما ذاتى واما عرضى كذلك يكون بوجه عام ذاتى او عرضى فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرّفا فالمساوات شرط للمعرّف التام دون غيره حدّا كان او رسما ولا بد فيه فى المعرف من مميّز مساو للمعرّف فان كان المميز ذاتيا يسمى المعرّف حدّا والا يسمى رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من جوّز ادخاله فى الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من جوّز ادخاله فى الرسم والمركب اذا لم يكن بديهى التصور يحد باجزائه حدّا تاما او ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا اجزاء له فان تركب عنهما عن المركب والبسيط غيرها ولا يكون ذلك الغير بديهى التصور حدّ بهما والا فلا يحدّ بهما اذ لم يقعا جزء الشئ وكل متصور كسبى مركبا او بسيطا له خاصة شاملة لازمة بيّنة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم والا اى وان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم وان كان ذلك الكسبى الذى له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرّف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التى بين ذلك المعرّف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهى خاصة لذلك

قوله وليس هذا تعريفا حقيقيا الخ التعريف الحقيقى ما يكون تصوره سببا لتصور شئ آخر ولا يمكن فى التعريف اللفظى المغايرة الا من حيث اللفظ ولا يتحقق بينهما تصوران متغايران بالذات وبالاعتبار فضلا عن كون احدهما سببا للآخر وما قيل من ان المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثانى فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الاولى مسبب ففيه ان المفاد من التعريف اللفظى احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثانى لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثانى
سالكوتى

٥٢

لذلك المعرّف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا فى الاقسام الاربعة المذكورة للمعرّف والا اى وان لم يكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة فى مخاطبات المتعلمين التعريفات بها الثانى التعريف اللفظى وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعانى ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرّف الحقيقى واقسامه الاربعة التى ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقى الذى يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود فى الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدّا له اسميا وان ذكر فى تعريفه عوارضه كان ذلك رسما اسميا والثانى ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدّا او رسما وكل من هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدى لهما بمنزلة نقاش ينقش لك فى ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدّقا لا مصوّرا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى معرفته توجها تاما ثم شرع فى تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجرى مجرى ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له والناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا قابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا فى الحقائق الموجودة وكان خطر الفساد دونه وان سهل فى المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد الحقيقى النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم الحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حدّه وفساد نقشه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بانه

الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سُلّم الحدّ الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تقاند
بين مفهومي هذين الحدّين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان
ناطق واريد ان هذا مد لوله لغة او اصطلاحا كان تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع
الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم انه تقدم في التعريف الاعم لكونه اظهر عند
العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيدٌ له مخصِّصٌ اياه فكان تقديمه عليه انسب
ومما يقال من انه لو جب في الحدّ التام محصّل الجزء الصوري حتى اذا اخر الجنس فيه كان
حدّا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحدّ التام جزء خارج عن اجزاء الماهيّة المنحصرة في
الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع
معناها فيحتاج الى تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين
فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم وعن المشتركة
والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع في المشترك بين المعنى وغيره ويتبادر
ذهنه في المجاز الى غيره وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المعنى وذلك لانه
بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة

المقصد الثالث

الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني
وهو اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وعرف بانه قول اي مركب
اما مسموع هو جنس القياس المسموع واما معقول هو جنس القياس المعقول
وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر منه انه بعض منها
فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء
كانت مسلمة صادقة في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة
اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في القياس المساواة او غريبة لازمة
لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض قول
اخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما
ينبغي يحتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي
بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت الشيء اذا تتبعته وهو
اثبات الحكم لكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولنا العدد اما زوج
واما فرد وكل زوج يعدّه الواحد وكل فرد يعدّه الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل
ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون

ان يكون

وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي

ان يكون مما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ منها كقولنا
كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما تتبعنا
من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى
واما بالجزئي على جزئي اي بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو
مشاركة امر لاخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل لذينك الجزئيين قالوا لا بد بين
الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول
وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث
عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا قسم اخر غير الثلثة المذكورة وهو الاستدلال
بكلي على كلي قلنا ان دخلا اي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما
يقتضي الحكم فهما جزئيان له اي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد
بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصوره
الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الاخر داخلا في
التمثيل لا قسيما برأسه والا اي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم
فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الاخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم
دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما
الى الاخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد
الكليين المتساويين على الاخر لا بالكلي على الجزئي فقيل هذا خارج عما ذكرتموه من
انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم ان استدل بالكلي
على الجزئي او باحد المتساويين على الاخر فهو القياس قلت المقصود انا اثبتنا في
المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق
فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذي يفيدنا الحكم بها اي بالحيوانية على
كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على واحد
من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فيرجع الى الاستدلال
بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين تعدّ جزئيا اضافيا
للاخر اذ يقع كل منهما موضوعا للاخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده
وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث اخر
وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان

الجزئي الاضافي بالمندرج تحت اخر واراد بالاندراج فيه ان يكون محمولا عليه كليا سواء كان
له فرد اخر او لا فيشمل المساوي ايضا
سالكوتي

النهار موجودا لكنها طالعة اولكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي

اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المتصل في مثل قولك اما ان يكون زيد في البحر

واما ان لا يعرف لكنه ليس في البحر فلا يعرف او لكنه يعرف فيكون في البحر فالصواب

ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذي

لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات

المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فتأمل

المقصد الرابع القياس وهو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا

الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية وح

يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صوره خمس الاول ان يعلم حكم

ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي

هو الاوسط للآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابي او

السلبي للآخر كذلك اي كله او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية

كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى النتائج الاربع اللازمة من ضروبه

الاربعة لزوما ضروريا الثاني ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر

ومقابله اي يعلم مقابل ذلك الحكم للآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك

الشيء عن الآخر كله او بعضه وان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف

مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فيكون ضروبه بما بينا

اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو ان ذلك

الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان الثالث ان يعلم ثبوت امرين

هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما

لذلك الثالث كليا فيعلم التقاؤهما فيه في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التقاؤهما

فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم

جزئيا موجبا في ضروب ثلثة واما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو ان يعلم ثبوت احد

الامرين لشيء اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشيء كله او بعضه

ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك

الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلثة اخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر

من ذلك كله ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى

مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع

لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر

مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره الرابع ان يثبت ملازمة اي

لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم

عدم الملزوم والا اي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم

اللازم عدم الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من

غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود

الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس

ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا فان تنافيا صدقا

فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اي كذبه وان تنافيا كذبا

فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اعني صدقه ففي كل واحدة

من هاتين المنافاتين ينتجان واذا اجتمعتا معا كان هناك اربع نتائج ولهذه

الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جمة قد اوردها فن على حدة الا ان ما ذكرنا

كاف لنا فيما قصدنا المقصد الخامس ما هو الطرق الفوية وههنا طريقان ضعيفان

سلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم اذا حاولوا

نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول

وهو انه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل ادلة المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها

وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها

اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها فلم نجد ههنا شيئا منها وهو عائد الى

الاول اذ ماله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الادلة

فالتمسك بالاول اولى ليسقط هذه المؤنة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه

يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله فانه لولاه اي لولا وجوب

نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز ان يكون جبال شامخة بحضرتنا

لا نراها والتالي باطل قوله لعدم الدال على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى انه

اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فح يجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من

قبيل ما لا دليل على ثبوته وانتفت النظريات ايضا لجواز وجود معارض للدليل

لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه والحاصل انا اذا استدللنا

بدليل على حكم نظرى فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل
معارض فى نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان
يكون فى مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا
التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ثبوت ما لا دليل عليه يوجب القدح
فى العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثانى بقوله وايضا فان مما
لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعنى ان غير المتناهى من جملة الاشياء التى لا دليل
على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى وانه ممتنع و
الجواب ان قولكم فى شى معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه فى نفس الامر او عدمه
عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل على ذلك الشى فى نفس الامر ممنوع فان
ولا يجوز ارادة عدم الدليل عند الكل فان العلم بذلك محال
تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد ان ذلك لجواز
ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد وان سلم فعدم الدليل فى نفس الامر لا يدل على
عدم ذلك الشى فى نفسه فان الصانع تع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا
وان اردتم الثانى فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشى
فى نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين بانتفاء الامور التى لا يعلمون
دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر
اعنى يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التى ليست عندهم ادلتها ولزم كون
الاجهل بالدلائل اكثر علما لان جهله بدليل اى شى كان دليل له يوصله الى العلم بعدم
ذلك الشى فيساوى الجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم
العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان
اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل اوفر علما بالاشياء ومع انه اى
العلم بالدلائل قد يحدث فى الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل فى الحال
مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفى نهاية العقول ان الدليل قد يحدث فى الاستقبال
كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب
فلا يكون عدم الدليل فى نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول فى
نفسه والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضرورى لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة
بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا لكان العلم بعدم الجبل نظريا لا
ضروريا وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية

او نظرية ضرورى معلوم بالبداهة ولا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة
الفاسدة ووجود ما لا نهاية له اى امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه اعنى
قياس ما لا دليل عليه من الامور التى لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ولا
اى وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذى هو وجوب الانتفاء فيه اى فيما لا يتناهى
وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على
امتناعها وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم
الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم
دليل الطرفين اى الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا فى شى واحد لا يقال عدم دليل
النبوة يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بانه ليس
نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته
اى عدم النبوة
لم نجزم بانه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفى كون عدم دليل
النفى مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين وايضا يلزم ههنا اى
من كون عدم دليل مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم غناء
النفى
من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اى نفى ما لا يتناهى ولا يمتنع
هذا النفى فظهر الفرق واندفع الاشكال لانا نقول الجزم بعدم نبوته اى نبوة من
لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذى هو عدم الدليل على نبوته بل الدليل
القاطع الدال على ان لا نبى بعد محمد ع م ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته ولما
وقلنا انه جائز تبين فكان نبيا مع جريان الشبهة فيه
الثانى اى الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس ان الاستدلال بعدم دليل النفى على
الثبوت طريق مستقيم حتى يجب علينا انه يفضى الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه
لا فارق بينهما اى بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفى والاستدلال بعدم
دليل النفى على الثبوت فى العقل فلو جاز الاول جاز الثانى لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكر
من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى وانما يمشى هذا الجواب لو ثبت الملازمة بين
جواز الاول وجواز الثانى لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير
الطريق الثانى من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد وانما يكون
اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون
اسم الغائب عليه تع لكونه غائبا عن الحواس ولا بد فى هذا القياس بل القياس الفقهى مطلقا
من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو اى هذا الاثبات بطريق اليقين

شكل جد الجواز كون خصوصية الاصل الذى هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون
خصوصية الفرع الذى هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما
علة مشتركة والجمهور نبهوا اى فى اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة فى كتب
اصول الفقه اشهرها امور احدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما
اى كلما وجد ذلك المشترك وجد ذلك الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قال لنا المعتزلة
من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا غرض لاحق قبيح فى الشاهد ثم انا تاملنا وجدنا
ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحا واذا زال عنه شئ من هذه القيود زال
قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها
فلو صدر عن الله تع لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكر من ان الدوران
يدل على علية المدار للدائر لدل على علية المعلول المساوى لعلته فان العلة دائرة معه
وجودا وعدما وكونه علة لها ممنوع قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوى
والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شئ من هذين المدارين علة للدائر
فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار
صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شئ من المدارات التى ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت
فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية
القبح فى الفعل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين
دون الظن وايضا يجوز ان يكون المؤثر فى الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه و
لا يكون المدار علة للدائر وقد ينفى هذا الاحتمال اى احتمال كون المؤثر امرا مقارنا بوجوه
الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه اى على المقارن فيجب نفيه وقد مر فساده الثانى
انهما اى المدار والدائر متلازمان علما يعنى انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره
علم الدائر واذا لم يعلم المدار لا يعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا
علمنا فى الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه
الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هى العلة للقبح لما لزم
من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين كالابوة والبنوة فان العلم
بكل منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالاخر مع ثبوت الدوران
بينهما من الجانبين ولا شك انه لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف اى كيف لا ينتقض
ما ذكرتم ولا يكون باطلا فى نفسه ولا كل ما يعلم به وحده غيره علة لذلك الغير فان

فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا ترى
انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا اخر غير الملاقاة واذا
علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول
مع اتفاقنا على ان الاحراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تع ابتداء من غير ان يكون
للملاقات والتناول مدخل فيهما بالتاثير وانت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين
الاشاعرة واما المعتزله فربما خالفوهم فى ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات
يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعنى ان قولكم
العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على ان كل ما لا يكون علة لشئ
لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه فى مسئلة العالمية فى تزييف دليل الفلا
على كونه تع عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم يفد كون المدار علة للدائر وجاز
معه ان يكون الدائر معللا بغير المدار لجاز استناد المتحركية الى علة غير الحركة مع دوران
الاولى مع الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك فى العلل والمعلولات
قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اى لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران
وعلية وان سلمناه على ما هو مذهب مثبتى الاحوال القائلين بان الحركة امر يوجب المتحركة
فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب
للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع
النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح فى دلالته على العلية القدح فى العلية المعلومة
بوجه اخر الرابع المقارن الذى زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان لازم
المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر حصل المط الذى هو الحكم اذ كلما وجد
المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المط الذى هو قبح الفعل الدائر
مع تلك الوجوه مثلا والا اى وان لم يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا الذى فرضناه
مدارا مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم
لم يكن المدار مدارا عدما قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار
دونه فى صورة النزاع اى نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا
المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه فى صورة النزاع فلا يوجد الحكم
ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له

فهذه الصور ايضا مصادرة على المط وثانيها اى ثانى الامور التى هى اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل بط سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية لصحة الرؤية فى السواد امر اخر سوى هذه الاقسام قيل فى الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الاخر فينتفى وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه وثالثها اى ثالث الامور التى هى اشهر الطرق فى اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة يوجد فى الاصل الذى يقول به الخصم ولا يوجد فى الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهى اى الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة يكون على صورة قياس الطرد اما فى الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما فى النفى كقولهم النظر لا يولد العلم لان التذكر لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية فى خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالبارى تع ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اى هذا النوع من الاستدلال القياسى المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان للخصم بين منع وجود علة الاصل فى الفرع وبين منع ثبوت حكمه اى حكم الاصل لانه ان سلم له علة فهى ليست موجودة فى الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته فى التذكر فللمعتزلة ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تع معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تع والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد فى الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول بط لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت فى بعض الاوقات باعادة ما عدم وهى فى ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور اخر لزم ان يكون قدرة واحدة فى وقت واحد فى محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك

يقتضى تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثانى ايضا بط لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشىء غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو ممتنع وهذه الاصول التى اعتقدتها ساقتنى الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم فى الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المص لانه قسم من القياس بالاشبه كما حققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الخ وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازى قال فى النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثانى القياس الذى من انواعه رد الغائب على الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم فى الاصل معللا بعلة موجودة فى الفرع ولهم فى بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثانى فى اثبات علة الاصل فى الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال الثالث الالزامات وهى بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التى جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية فى المباحث العقلية التى يطلب فيها اليقين فتوهم المص انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة

المقصد السادس

فى المقدمات اى القضايا التى يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذى هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل فى الادلة القطعية وظنية تستعمل فى الامارة فالقطعية اى اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشىء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التى هى المبادى الاول سبع الاولى الاوليات وهى ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلى عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفى لخفاء تصوراته وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المشتعلة النافذة فى التصورات الثانية قضايا قياساتها معها وهى قضايا يكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينها وهى قريبة من الاوليات نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج فالقضية هى قولنا الاربعة

لان تصور الطرفين كاف فى الجزم فيها الا ان فى الاوليات بلا واسطة وفى القضايا المذكورة بالواسطة سالكوتى

زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالث المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا غضبا وخوفا وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية ويعد منها ما يجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا احكاما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبداء الفياض ولا شك ان تلك الا انما تؤدى الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء الرابعة المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل قولنا بان الضرب بالخشب مولم وبان شرب السقمونيا مسهل الخامسة الحدسيات وهي قضايا مبداء الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تع محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكيما وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادسة المتواترات وهي ما يحكم العقل بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابعة الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الاراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه ان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة في هذه المبادى الاولى السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقايد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر ولا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهي الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادى لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي القضايا قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادى الاولى او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهي المتواترات او لا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في المتواترات وتكرار المشاهدة في التجربة والى امر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجه فيما قبله والمقدمات الظنية التي يستعمل في الامارة فقط اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع لم يكن كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها الثانية مشهورات تتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح وعند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل ممتنع وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها

لتطابق الاول وطرفها اما مصلحة عامة او رقة او حمية او تاديبات شرعية او انفعالات
خلقية او مزاجية سوا كانت صادقة او كاذبة الثالثة مقبولات يوخذ ممن حسن
الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف
الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد علم استنادها اليهم مستعملة
فى الادلة النقلية كما ستعرفها الرابعة المقرونة بالقراين كنزول المطر لوجود السحاب
الرطب ولنتكلم الآن فى ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اى المتكلمين ذوات
فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفى عدد غير متناه
ليتعين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فينتفى العدد بالكلية كما فى مسئلة الوحدة
فانهم احتجوا على وحدانيته تع بان الاله الواحد كاف فى ايجاد الخلق فلو ثبت الهان
لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم الهة لا يتناهى وذلك مح فالقول بالعدد
لا ينضام الى ذلك الخ وكما فى مسئلة عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم
الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى
من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هف وكما فى مسئلة عدم جواز تعلق قدرة
واحدة بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا يتعلق فى وقت واحد
فى محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد
اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا يتناهى وهو مح وكذا اذا ارادوا اثبات
عدد غير متناه قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد غير متناه
لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك نحو كون الله تع عالما بكل معلوم فانه تع عالم
باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يثبت
كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو
المط ونحو كون الله تع قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول فى
بيان ضعف هذه المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد فى نفس الامر ممنوع لجواز
ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض فى نفس الامر فجاز ان يكون
الثانى مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت غيره ولا من
انتفاء عدد انتفاء اخر وعدم الاولوية فى ذهنك لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم
بالاولوية عدمها فى نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه
فان قال المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية فى نفس الامر ونقول

ونقول حكم الشئ الذى هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين
يتشاركان فى الاحكام اللازمة فلو صح الثانى صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من
امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكرتم اعادة للدعوى بعبارة
اخرى معاينة لزعمكم فى صورة الاستدلال على نفى الاعداد بنفى الواحد ايضا لانه مثل
الثانى والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد
قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة
منوعة هى مبدا الخواصه لم يكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه فى صورة الاستدلال
على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد اخر اشار اليه بقوله واذ يلزمهم صحة تقدم
العالم فانه يصح تقدير احداثه على الوقت الذى حدث فيه بوقت واحد وبوقتين
وباوقات ثلثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه
على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذى ذكرناه من
ضعف المقدمة مشترك بين جانبى النفى والاثبات كما حققته ويختص جانب
النفى سوال وهو ان ما لا يتناهى من الاعداد اذا امتنع لدليل قاطع دل عليه لم يقس
عليه ما لا يمتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه
تجويز ما قام الدليل على امتناعه والا اى وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لدليل
دل عليه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص
امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية وهى قريبة من الاولى انهم يحكمون
على المتشاركين فى صفة وجودية كانت او عدمية بالمساوات مطلقا كما فى المعتزلة
تقدم الصفات اى قالوا ليس لله تع صفات موجودة قديمة قائمة بذاته والا ساوت
تلك الصفات الذات فى القدم فتساويها من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات
فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس هف وكما فى المعتزلة كونه تع عالما بعلم والا
فهو اى علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان فى كون
كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا
حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا وكما فى المتكلمين وجود المجردات كالعقول
والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا شاركت الله فى انها ليست متحيزة ولا حالة
فى متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اى
ضعف ما حكموا به من ان التشارك فى صفة يقتضى تساوى المتشاركين من جميع الوجوه

ظاهر لاحاجة بنا الى اظهاره الا يرى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة
فى الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقايق
متشاركة فى عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات
صفة الله تع قالوا هذه صفة كمال فيثبت لله تع واذا اراد وانفى صفة عنه قالوا
هذه صفة نقص فينتفى عنه وقد يعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها فى امور ثلثة فى
الافعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تع والايلام بلا
سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينفى عنه وهو اى الكمال فى الافعال هو
الحسن والنقصان فى الافعال هو القبح وتعتبر ايضا فى الذات فيقال الوجوب
الذاتى كمال فيجب ثبوته لله تع والامكان نقص فيجب نفيه عنه وفى الصفات
الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه
وانما تثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة اذ لو قبلها
اى تلك الصفة الذات فان الذات اذا لم يكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها
كمالا على اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم فى الازل كمال له تع من حيث
انه جود مستمر يكون فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون
حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل معنى الكمال انه ما ذا وكانت
تلك الصفة كمالا لها اى للذات لا يقاسها فى نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس
الينا ولا يكون كمالا او لا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تع كالكتابة مثلا ووجب
لها كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف
على انه موجب بالذات

المقصد السابع

الدليل اما عقلى بجميع مقدماته قريبة كانت
او بعيدة او نقلى بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلى المحض الذى
لا يتوقف على السمع اصلا والثانى وهو النقلى المحض لا يتصور اذ صدق المخبر
لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان
ينظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل والثالث
يعنى المركب منهما هو الذى نسميه بالنقلى لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى
قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق ثم انه قد ينقسم الدليل
الى ثلثة اقسام فيقال المقدمات القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل
متغير حادث وقد يكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى
افعصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله تع ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذة من العقل وبعضها من النقل كقولنا هذا تارك
المامور به وكل تارك للمامور به عاص فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب
من العقل والنقل فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع فى عبارة بعضهم والمطالب التى
تطلب بالدليل ثلثة اقسام احدها هو ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه
حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفى ولا اثبات نحو جلوس
غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا المط لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا
عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل
احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم السلام
الثانى من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا وبعثة
محمد عم فهذا المط لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما
يتوقف على الآخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة
على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم
ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوحدة
فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة
السمعية فهذا المط يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا وبالدليل العقلى الدال عليه
ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه

المقصد الثامن

الدلائل النقلية
هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب او لا قيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة
وجمهور الاشاعرة لتوقفه اى توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اى وضع
الالفاظ المنقولة عن النبى عم بازاء معان مخصوصة والارادة اى وعلى العلم بان تلك
المعانى مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات
جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف
حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اى اصول هذه العلوم الثلثة تثبت
برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التى يرويها آحاد من الثقات
كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب فان امرا
القيس قد خطى فى مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت
بالاقيسة وكلاهما يعنى رواية الآحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثانى

وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة
التى كانت موضوعة بازائها فى زمن النبى عم الى معان اخرى او على تقدير النقل
يكون المراد بها تلك المعانى الاولى لا المعانى الاخرى التى نفهمها الآن منها وعلى
اى التى كانت موضوعة بازائها فى زمنه عم
عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه و
عدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى يتبادر
الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر فى الكلام شئ تغير معناه عن حاله وعدم
اى على اضمار شئ يتغير به المعنى عن مقاصد
التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقد
وعدم التقديم والتاخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر
لا ما ادركناه والكل اى كل واحد من النقل واخواته لجوازه فى الكلام بحسب نفس
الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله
فى المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المص ادرجه فى التخصيص لان النسخ على ما قيل
تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين الامرين اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة
لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد
ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلى قطعا بان يأول النقل عن معناه الى معنى آخر
مثاله قوله تع الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل
العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تع فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل
الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على الدليل النقلى اذ لا يمكن
العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنفيهما
بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقلى على
العقلى بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلى
ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع
ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل
الذى يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل
الاصل بالفرع وفيه اى فى ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ ح يكون صحة
النقل متفرعة على حكم العقل الذى يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع
لما سبق ان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل
الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشئ
وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اى مستلزما للنقيض نفسه

٦١

نفسه ومنافيا لها فكان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعنى
نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلى على العقلى
فقد تعين تقديم العقلى على النقلى وهو المط لا يقال جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم
بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول يمنع
لا يضر المعلل لان وجود المعارض العقلى اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلى
اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذى كان المستدل بصدده و
اى يقتضى
ايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطاء فى الدليل العقلى القطعى وح لا يبقى النقلى
حجة قطعية يتوقف لاجلها فى الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت انه لا بد فى
لا لوجود العقلى
افادة الدليل النقلى اليقين من العلم بعدم المعارض العقلى لكن عدم المعارض
العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة
العقلية وهو اى عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز هناك
معارض عقلى لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها
تتوقف على امور عشرة ظنية فيكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد
على الاصل الذى هو الموقوف عليه فى القوة والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية
لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل والحق انها اى الدلائل النقلية قد تفيد
اليقين اى فى الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا
تواترا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ
الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة
فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة فى
بطلانها وكذا الحال فى صيغة الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها
معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب
المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن
مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
تدل على نفى تلك الاحتمالات
التسعة واما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان
مراده فلو كان هناك معارض عقلى لزم كذبه نعم فى افادتها اليقين فى العقليات نظر
لانه اى كونها مفيدة لليقين مبنى على انه هل يحصل بمجردها اى بمجرد الدلائل النقلية و
والنظر فيها وكون قائلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلى وانه هل للقرينة الف

تشاهد او تنقل تواترا مدخل في ذلك اى الجزم بعدم المعارض العقلى وهما اى حصول
ذلك الجزم ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اى النفى او الاثبات
فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذا كان صدق
القائل مجزوما به لزم الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه في الشرعيات والا
احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكان
ثبوتها وانتفائها ولا طريق اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان يكون من
الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى
في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات
فانها بمجردها يفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم
بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وح يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان الاحكام
البديهة لا تعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازى بانه لا يجوز التمسك
بالادلة النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين
كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الاحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية
الفرعية

الموقف الثانى في الامور العامة

اى ما لا يختص بقسم من اقسام
الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والو
فان كل موجود وان كثرته وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بان
الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكا
الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر
والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور
العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول
المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون
هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمى كالوجود
والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد
اوردنا كلا منها اى مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة ولا بد
لها من باب على حدة وفيه اى في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث
الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها ومراصد خمسة مشتملة
على مباحثها

المقدمة

في قسمة المعلومات الى معروضات الامور العامة وهى عند
المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال
بان المعدوم ثابت او لا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود و
المعدوم وهو الحال او لا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة
منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بينهما وهو مذهب اهل
الحق فالمعلوم اى ما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبر قيد في
الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى او يكون والاول هو المعدوم في الخارج
والثانى هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيان ورباعية الاحتمال الثانى
المعدوم ليس بثابت والواسطة ارحق اى ثابت وقال به القاضى الباقلانى اولا
مسترشدا وامام الحرمين منا اى من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك اخرا وقال به
بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق
اما باعتبار ذاته اى لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اى له تحقق بتبعيته
وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان
الذوات وهى الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور
تحققها تبعا لغيرها فلا يكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا
يكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من
قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة ليخرج السلوب التى يتصف بها الموجود
فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبى على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات
النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات
حالتى وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له
في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت و
متصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به
ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله الاحتمال الثالث المعدوم
ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له في
نفسه اصلا وهو المنفى المساوى للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول
للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما اخر فقالوا وايضا فاما لا كون له في الاعيان
وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفى عندهم اخص
مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اى من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص

مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذى هو نقيض المنفى اعم من الموجود
الذى هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اى لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم
الممكن فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة ثلثة هى المنفى
والثابت الموجود والثابت الذى هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فراجع
الى المنفى والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على ابهم الى الموجود
والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفى كون قسم الثابت قسما
لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذى له ثبوت اعنى المعدوم الممكن ولا يطلق
على المنفى انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال الرابع
المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتى الحال فيقول الكائن
فى الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية
وهو الحال فيكون الحال الذى هو قسم من الكائن فى الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان
الموجود والمعدوم الممكن قسما منه وغيره اى غير الكائن فى الاعيان هو المعدوم
فان كان له تحقق وتقرر فى نفسه فثابت والا فنفى فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت
الذى يقابل المنفى يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم
الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثانى يتناول
الموجود والحال فقط واما المعدوم فى المذهبين الاخيرين يتناول ولشيئين المنفى
اى الممتنع والمعدوم الممكن وفى المذهب الثانى يرادف المنفى كما فى المذهب الاول
الذى يرادف فيه الثابت الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا فى تقسيم المعلومات ما يمكن
ان يعلم ولو باعتبار اما ان لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود
ولا بد من امتيازه بحقيقة اى لا بد من ان يتفرد الموجود ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها
هو هو فان الممتاز مع ذلك عن غيره بهوية تشخصية يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين
فهو الموجود الخارجى والا فهو الموجود الذهنى فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود
فيه لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجى فانه يمتاز عن
غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجى وليس له تشخص
يغاير حقيقته حتى يمتاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس ممتازة
عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب
بان الواجب سبحانه شىء واحد فى حد ذاته الا ان ذلك الشىء يسمى ماهية من حيث

انه الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة
فقد امتاز الواجب بحقيقته وهوية تشخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا
فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يمتاز فى تحققه الذهنى بماهيته وهوية
ينضم اليها فى هذا التحقق بل الممتاز فى الخارج بماهيته وهوية تشخصية الممتاز فى الذهن
لا على وجه ينضم فيه التشخص الى الماهية والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه
انه ممتاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك
تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصلا يترتب عليه
اثاره ويظهر منه احكامه وهو الموجود الخارجى والعينى او لا وهو الموجود
الذهنى والظلى والموجود فى الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته
او يقبله وهو الممكن لذاته فيقيد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب لغيره
وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شىء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة
واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو الممكن لذاته اما ان يوجد
فى موضوع اى فى محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد فى موضوع وهو
الجوهر سواء لم يوجد فى محل او وجد فى محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه
احتراز عن الصورة لوجودها فى محل وهو المادة لكنه اى ذلك المحل الذى هو
المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هى المقومة بالصورة عندهم
كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها حالة فى محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على
الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع و
المادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج اخصين تحت الاعم وكذلك العرض
والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اى
الخارج اذ لا يثبتون الموجود الذهنى اما ان لا يكون له اول اى لا يفتتح وجوده
عن حد يكون قبله اى قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اول اى يفتتح
وجوده عن حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات او حال
فى المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعنى به اى بالمتحيز
بالذات المشار اليه اى الذى يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك
اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد
الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية

والحال في المتحيز هو العرض ومعنى الحلول فيه اي في المتحيز ان يختص به بحيث يكون
الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الاخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس
حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح
فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تع في ذاته فالاولى ان يعتبر الاختصاص
الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه ثالث الثلاثة من اقسام الحادث
وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون
موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو
انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد لشارك البارى
في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في متحيز ولا بد من ان تمايزه البارى
بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في البارى من المشترك
والمميز والنوع الثاني ان هذا الوصف اخص صفات البارى فان من سال عنه اي عن البارى
لا يجاب ذلك السائل الا به اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في
المتحيز فلو شاركه غيره لشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث
القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف
الذي نحن فيه التركيب في شيء من المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين
في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب الثاني انا لا نم ان اي
هذا الوصف اخص صفاته تع بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا
لكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني بوجه اخر ان يقال هذه
الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته لا تخ عن مصادرة لان كونه
اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه
فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور **المرصد الاول**
في الوجود والعدم وفيه مقاصد **الاول** في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه
بديهي تصوره فلا يجوز ح ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا يتجه من
تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهي لوجوه وهذه
الوجوه اما استدلالات كما هو الظ منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه
فجاز ان تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة

بداهة تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة
الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودي لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة
وهو متصور بالبداهة لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور
وجوده قطعا وجزء المتصور بالبداهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى التعريف
لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي
اذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبداهة وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من
الانتهاء الى الدليل اي طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اي من وجود ذلك الدليل
وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده اي وجود ذلك
الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا
من دليل اخر وبه يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل
متصورا بالبداهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال
الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود
جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى
بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سفسطة في باب النفس
وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به
على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل اخر بل لا بد من الانتهاء
الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هنا على
ان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل
انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا
اليه ثم ان المص مع تصريحه بان وجودي متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبداهة
بديهي قال ههنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل
عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة تدحكم فيها بوجود المحمول للموضوع
ولا يمكن ان العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل اخر بل لا بد من الانتهاء
الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستدعي
تصور الوجود المطلق بطريق البداهة فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب
التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتساب التصديق فلعله اراد كما
انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا معرف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا

بالقياس الى الثبوت فلابد فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى او منتهٍ اليه
فيكون العلم بوجود ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه وجوابه اى جواب الوجه
الاول انا لا نم ان وجودى حقيقته بكنهها متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق
بديهى حاصل لمن لا يتصور منه كسبا وانه لا يستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما
كان احد طرفيه انا او المشار اليه بانا حقيقته بكنهها غير بديهية واذا كان وجودى
متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بديهة تصور الوجود المطلق بوجه ما و
لا نزاع فيه انما الكلام فى ان تصوره بكنهه بديهى هذا اذا كان الوجود معنى واحدا
مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات واما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود
مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه
بداهة تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول فى قولنا انا موجود هو ذلك العارض
مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك
العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض
بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودى ان يكون
حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين
لحقيقتهما قوله فى التنزل اولا لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضرورى قلنا
نعم لا بد من دليل هو ضرورى اى معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون
له اى الدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم
الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين فى نفس الامر على صدق المدلول
فيها لا بوجودها فى الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان
معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتى الدليل لا بالعلم بوجودهما الى
المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا نم
استدلا لكم فان قيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم و
يوجد فى الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك تم مقصودنا
قلنا ان سلم الوجود الذهنى كان اللازم وجوده فى الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله
فى التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع مم بل الموجبة ما حكم فيه بان
ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد الموضوع نحو قولك شريك البارى
ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع فى الخارج كقولك زيد اعمى بصدق

فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر فى الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثانى
من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان يقال قولنا الشىء اما موجود او
معدوم تصديق بديهى وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور
الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على
تصور تغايرهما الذى هو الاثنينية او مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة
فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية فان قيل ان زعمت انه اى هذا التصديق
بديهى مطلقا اى بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع
بديهى موقوف على الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى
او زعمت ان الحكم فى هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهى غير محتاج الى الاستدلال
لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذى هو الوجود مثلا
كسبيا مع كون الحكم فى نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهى مطلقا ولا مصادرة
لان بداهته مطلقا فى نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه فى نفس الامر ولكن لا يتوقف
العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اى العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل
مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا
ان كل واحد من اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من
اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العلم بالكلية القائلة
بان كل جزء من اجزائه بديهى لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم
المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة
فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته
فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع
الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا
كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم
الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشىء الذى ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك
ان هذا التصديق بديهى مطلقا لم يصح الاستدلال به على بداهة شىء منها لانه دور
وجوابه اى جواب الثالث انه يكفى تصورها اى تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع
انما وقع فى التصور بالكنه الوجه الثالث وانما ينهض حجة على من يعترف بان الوجود
متصور بالكنه ويدعى انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم

لانحصار كاسب التصور فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فان الحد كما مرانما يكون

بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اى وان لم يكن بسيطا بل مركبا فلاجزاؤه

اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل ما

ليست بوجودات فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التى كل واحد منها ليس بوجود لا بد

ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود والا اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد

فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التى ليست وجودات ويكون ذلك

الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود عارضا لها مسببا من اجتماعها

فيكون هى اى تلك الاجزاء علل الوجود ومعروضاته لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها

لا اجزاؤه فيكون التركيب فى فاعل الوجود وقابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان

للوجود اجزاء فتلك الاجزاء يتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء ولكن ذلك

الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة سائر الاجزاء فلا يكون الصفة بتمامها صفة

او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء

اما ان يتصف بوجود مع او بعد اى مع الوجود الذى هو المركب او بعده فليس الجزء

بحسب وجوده متقدما على كله بل هو اما معه او متاخر عنه او يتصف بوجود قبل اى

قبل الوجود الذى هو المركب فيتقدم الشئ اى الوجود على نفسه او لا يتصف تلك

الاجزاء اى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود

اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان

الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا فى وجه يمكن استفادته من الرسم الثانى

ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر فى شرائط المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء

فانا اذا تتبعنا المفهومات نجد ما الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه به وايضا هو

اى الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل

يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبداء الفياض عام والنفس

الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع

الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم

لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده

من غير عكس كلى لان للخاص بحسب خصوصه شرائط وموانع لا يعتبر فى العام اصلا فيكون

اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه فى النفس وارتسامه

وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اى جواب الوجه

الثالث انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاءه التى يحد بها وجودات

وان الجزء مساو للكل فى تمام الماهية قلنا نعم فان وجود كل شئ عند نا نفس حقيقته

وهى اى حقائق الاشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة

فى انفسها ومخالفة فى الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف فى

كون الوجود بديهيا او كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه

نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال ان بعضه بديهى وبعضه كسبى او يقال كله كسبى

اذ ليس كنه شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى فى الجواب ان يقال اجزاؤه وجود

وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل فى الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على

تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة فى صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار

ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر زائد

قلنا نعم وذلك الامر هو المجموع من حيث هو المجموع وهو عين الوجود وان كان كل

واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب فى الوجود نفسه لا فى قابله

او فاعله ثم ما ذكرتم منقوض بسائر المركبات التى علم تركيبها يقينا اذ نطرده فى السكنجبين

مثلا فنقول اذا كانت اجزاؤه سكنجبينات يساوى الجزء الكل فى الماهية وان لم يكن

سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو

السكنجبين كان التركيب فى علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين

محض ما ليس بسكنجبين قوله فى الاستدلال ثانيا على نفى تركيب الوجود الاجزاء يتصف

بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ جزؤها لا يخلو عنها وعن

نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها اذ يقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار

فعلى الاول يكون الكل صفة الجزء وعلى الثانى يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء

اتصاف الوجود ونقيضه اى العدم بالعدم وانه اى الوجود بل العدم ايضا من

المعقولات الثانية التى لا وجود لها فى الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة

عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع

النقيضين لا فى معروض الوجود فانه موجود فقط ولا فى الوجود نفسه لانه معدوم

فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالاخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما الممتنع

ان يتصف احدهما بالاخر مواطاة كان يقال مثلا الوجود عدم فمحل الشبهة على

قوله هذا المقام اى مقام النزاع في كون الوجود بسيطا او مركبا
سالكوتي

فاحدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان
اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء
الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه
والحق عند الشيخ الاشعري اتصافه اى اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقيقة
وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل
صفة للجزء لان وجود كل شيء عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا
عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها
وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين
الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال
في حل الشبهة لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اى لا بالوجود ولا بالعدم
وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي
الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال لان الوجود عندهم كذلك
قوله في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود يتصف الاجزاء بوجود مع او
بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على
النوع فيه لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء
الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وهو اى تمايز الجنس والفصل في الخارج و
تقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع
انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او نختار انه اى جزء
الوجود يتصف بالمعدوم اى بمفهوم المعدوم وبل بالعدم ولا يكون الوجود محض
العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء
متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء
متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات وكذا
الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا
متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الاخر فان صفة
الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله
الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريف الكنه وايصاله اليه ولعله انه لا يفيده اى
الكنه شيء من الرسوم اصلا فلا يجوز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور

لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لا بطال
الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة لان من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي
كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف
مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في
الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون
الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز
ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا الفيض عام
قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد
العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته
اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى
تحققهما اى تحقق العام والخاص في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء
باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل
فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل
صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند
فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد
يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة
بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص
فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متعاونة الا يرى ان
الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم ذاتيا للاخص وكان
الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند
تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي والمنكر له اى لكون
الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي يحتاج الى معرف لوجهين الاول انه اما نفس
الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما
البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارض
اى عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن
الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون

كسبيا والجواب لانم انه اذا كان عارضا للماهية عقل بتبعها اذ قد يتصور مفهوم العارض
دون ملاحظة معروضه ومن يدعى ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات
كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفى لتصور العارض تصور ماهية معينة
وقد يكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا
وقد يجاب عنه اى عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة
على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية اى مفهوم
لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا
عرضت بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهية المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج
الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني انه لو كان بديهيا
لا اشتغل العقلاء بتعريفه التصورات البديهية كما لا يبرهن العقلاء على
القضايا البديهية فلو كان الوجود بديهيا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة
تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر
التصورات ولتلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا ماله التصديق
كما و الامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا
في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به
فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل
بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اى الوجود
ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء
الذي توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون
في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعى انه لا يتصور
الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بان ادراك الشيء
بتصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى
التميز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل
السلب المطلق الذي هو عدم مطلق وهو لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه
مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الاخر والجواب
ان تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره
تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور سلمناه لكن السلب والايجاب عند العدم

والوجود كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في
الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجود
للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما
لتعقله وعلى هذا فالسلب دفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا
مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق
على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته بمعناه الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني
التصور حصول الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا
وللنفس وجود ايضا والا امتنع ان يتصور شيئا فيجتمع في النفس المثلان اعني وجودها
والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في
النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره اى
تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود علما حضوريا لا يحتاج فيه الى
حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا
عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقدير
حاضر عندها وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة
في ذاتنا او نمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية
الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد
قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال بانه اى الوجود
يعرف حقيقته لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اى الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو
الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم لغيره ولا ما هو
اعم منها الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اى مؤثر ومتأثر او المنقسم الى حادث
وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اى يصح ان يعلم
ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود
ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى
فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكله اى كل
ما ذكره هذا القائل تعريف الشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود
والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت مرادف

الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر
في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث هنا
موجود له اول فلا يصح لخدشي منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان
وجودهما فالتعريف بها دوري **المقصد الثاني** في انه اي الوجود مشترك
اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب
الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا
انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوه الاول
انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع
الموجودات واشخاصها ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس
الخصوصيات او مختص بها اذا تباينها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها
اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي
اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد
فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا
موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا
جوهر او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا اذا ترددنا في جميع
انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال
الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك
السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه
واجبا مع ان الاعتقاد بوجوده باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك
معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود
وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالين
بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك
لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ
والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا
الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر
ووجود العرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود
الى الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك

مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك
لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفوارة والباكية
لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول هذه يعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا يتوقف
على وضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر
بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم
العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن
فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في حصر القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم
في مثل العين انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي
ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك
في الوجود وقد ينتقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية
في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم
الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص
مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفات الحقايق والتشخصات متميزة فلا يكون
مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك اي ان اريد من
الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات
سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فهما اي مفهوما الماهية والتشخص ايضا عارضان
للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركا بينهما وان كانت افرادهما متخالفة
الحقايق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي ان اريد انه مشترك
وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض
بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت
خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث
ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور
تعدد بلا تمايز فكذا مقابله اعني الوجود معنى واحد والا بطل الحصر العقلي فيهما
يعني ان قولك الشيء اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم
مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل الحصر العقلي ضرورة انه لا حصر
في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود
خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير

لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات او ليس
بموجود اصلا لم يبطل الانحصار قلنا كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون
عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نم ان العدم
مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود
نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولاشك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها
رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بالاثنينية وان كان
الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود خصوص
لشيء رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد
بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض
الفضلاء هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى الدليل
بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد والبياض
الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم
كالبياض والعنقا وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها
ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه الا
المعاند فانه غير مقتنع لكن اما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في
المباحث المشرقية قال المص ويعود نقضه الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك
ايضا فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل
بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من
زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا
انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الوجودات يحكم عليه بانه غير مشترك بين الوجودات
للزمه البرهان في كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك واذا لم يكن الدعوى
المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك
الدعوى متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من
تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا
لمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما
يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من
ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك ولاشك ان حكمه هذا غير مقتصر

مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج
ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك
لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه
معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور
معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق
وهو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود
مشترك والجواب انا ناخذها اي الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول
لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بينها بل يكفيه
تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي
شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحقيقه ان السالبة لا تقتضي وجود
الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود
وهذا معنى واحد يتناول لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول
اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس
لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير
كون الوجود معاني متعددة الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود
بمعنى اخر فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا فلا يتمايزان اصلا بخلاف ما اذا كان
الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب
والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء
واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة
او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين
او تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها واما من قال ليس الوجود مشتركا
معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل
وسيجيء حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك
لفظا بين وجود الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته
لم يلتفت المصنف اليه

المقصد الثالث

في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها
او زائد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون
نفس الماهية في الكل اي في الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او يكون

نفس الماهية في الواجب زائد عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به
احد فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين
البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكنات كافة لوجوه
ثلثة الاول لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة
اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج منها لم تكن
موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم من انضمام الوجود اليها وقيامه
بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية موجودة
ومعدومة معا والجواب من وجهين الاول النقض بسائر الاعراض الزائدة على
معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو
غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان
يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية من
حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي في المرصد الثاني فكل منهما اي من الوجود
والعدم امر زائد عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة
نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل منهما
زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة
واذا لم يعتبر شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني به انها
منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها
لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الملحوظة مع الوجود
حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة
ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود اخر
كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثاني قيام الثبوتية بالشيء فرع
وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن
ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة
قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا
مرتين هذا خلف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود
اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال
لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود

وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد
هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر قطعا فيكون عين الماهية
وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي
ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك
الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها
وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير
الوجود فان البداهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف
فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة به على عكس ذلك لانها تقضي
بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم
تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا
الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو داب
اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة
تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه
وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو في العقل وحده
نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون
مندرجا في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا
لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب
اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود
اخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وح ينقل الكلام الى وجود الوجود
ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له والجواب المنع اي لا نم الملازمة اذ قد يكون
الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف
الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا
على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك
نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون الحدوث والقدم
موجودين وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان
وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد
عليه اي على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم

مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر

وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سياتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بما هي لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اي الى الماهية وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون ممكنا فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهي اي تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود ويلزم لما مر من الوجوه في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات وايضا يلزم ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير زيادته ممكنا محتاجا الى العلة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصافها به لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها والجواب عنه بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله لانه علة قابلة له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكر بعينه من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل متقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك

بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال هو اي تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فانا اذا قلنا الواحد متقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما متى وجدا كان وجود الجزء متقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يتقومه كان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانها اي هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نتعقله الا باعتبار الوجود وهو اي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف لنا في سند المنع اذ قد يتبع ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما نقل عن انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فيكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا

قوله فهذه الحيثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد ان يلاحظ العقل له وجودا ولا يمكنه ان يلاحظ لافادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لم يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه فلا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من يجعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلية لا بد وان يلاحظ العقل الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظه استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يلزم ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا لامتنع الجزم بالتقوم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي اورد تموه على وجوب

تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة
والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستند المنع والعلة
القابلية المقومة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه جواز
المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وثالثها انه زائد على الحقيقة
في الممكن والواجب جميعا فههنا بحثان الاول انه زائد على الماهية في الممكن لوجوه اربعة
الاول ان الماهية الممكنة من حيث هي تقبل العدم والا اي وان لم تقبل العدم ارتفع عنها
الامكان واتصفت بالوجوب الذاتي ولا شبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة
مع الوجود تاباه والا لجاز ان تكون موجودة ومعدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية
الممكنة او جزاها لم تكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي هي ايضا اما على تقدير
كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزا لها فلان
الماهية يكون من حيث هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر واجيب عن
هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم انها اي الماهية الممكنة تثبت في الخارج خالية
عن الوجود متصفة بالعدم فمم لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي
نفي صرف وان اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود
او كان الوجود جزا لها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك لان
الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا
اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن
مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذي
هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزاها الوجه الثاني
انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها
ولا جزاها لما سيصرح به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود
الذهني فانه اي الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة
في الذهن فكيف نشك بعد تعقلها في الوجود الذهني فاللازم مما ذكرتم ان الوجود
الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزاها والكلام في الوجود المطلق وانه زائد على الماهية سواء
كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود
الذهني لا تصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة
لا يمنع الشك فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته

بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك
فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان لا يكون الا معلوما
بالضرورة ولو كان تحقق الوجود مما ينافي الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل
ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اي المحققة في الخارج اذا لم تكن معقولة
لاحد خالية عن الوجود الذهني فيغايره فلا يكون نفسها ولا جزاها ايضا فهذا يتم
الجزء الاخير من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود
الخارجي فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية في الذهن
وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الارموي حاصل الدليل الذي هو الوجه
الثاني انا نعلم اي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة
ولا نعلمه اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا التصور
فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط
غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك
في ثبوته اي ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزاها مما نشك
في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتياته له فلا يكون
الوجود نفس الماهية ولا جزاها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في الجزء اذا
كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا
المثال الجزئي لا يصحح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقلها بخصوصها لم نشك
في وجودها فاذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا اثبات
ان كل وجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة
معنوية اصلا بل كان بعد هذا او كان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا
بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهما مما لا يعتد به والاظهر ان يقال وكان
قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود
جزا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة
اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود
زائدا على الماهية لكان اما نفسها او جزاها والاول باطل لانه اي الوجود مشترك كما مر
دونها اي دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وربما يقال ان
الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتعبدون بطور العقل

بعدونه مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني بط اذ لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان
اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها
ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس وتمايز انواعه المندرجة تحته
بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء
للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه
جنس الموجودات فلها اي للفصول فصول اخر كذلك اي موجودات ايضا ويلزم
التسلسل بترتب اجزاء الماهية الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى
البسيط لان البسيط مبدا المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت
غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدا الكثرة فلو انتفى انتفى الكثرة ايضا فقد وجب
ان يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به
السلسلة التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او
عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه
الرابع انا نختار كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز ان يكون
جنسا للانواع اي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع
المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض
عام لقوله انما جاز ذلك لان المدعي هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز
ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل
الثاني بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اي الجوهر
والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا
تحت المتصف به ان الشيء قال المصنف والحق ان هذه الوجوه التي استدل بها على
كون الوجود زائدا على ماهية الممكن انما يفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم
السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما
فيه اي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه
مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق
عليه الوجود وليس لهما اي السواد والوجود هويتان متمايزتان في الخارج نعم لاحدهما
ما للاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج
وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق على احدهما هو عين ما صدق

عليه الاخر وان ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية
هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى
حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد
وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج وكان لها اي للماهية قبل
انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن
الاشعري وفحوى دليله لا يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات
الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان
في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج
عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الاخر
لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات
الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على الذاتيات
كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود
وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية للسواد والوجود عارض لها ومتمايز عنها
في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم
واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته
المتعينة فممنوع لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك اي وافقوا
الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا
بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فانه اذا تصور الماهية الموجودة في
الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان
للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في
الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء بانه
من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو وجود او شيء انما الموجود او الشيء في
الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متاصلة في
الوجود واما الوجود والشيئية فلا تاصل لها في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي
تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج وذلك
اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان ماهيات
هذه الاشياء معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة

مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل
للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية
خارجية كالماهيات والا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المص فاذن
النزاع في ان الوجود زائد او ليس بزائد راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته
كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد
على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود
الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثاني ان الوجود زائد على الماهية
في الواجب لوجوه الاول انه لو لم يكن وجود الواجب مقارنا للماهية بل كان وجودا مجردا
قائما بذاته وهو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون
كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود
الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في الاول واما الغير فيكون تجرد الواجب
لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في
تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا هذا خلف الوجه
الثاني ان الواجب مبدأ الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ
للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ
لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله
لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي
ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزءا من مبدأ الوجود اي فاعله وانه محال بداهة
ويؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه
معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا وانه محال لا يقال لم لا يجوز ان
يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا لتاثيره لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا
نقول فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه
وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذي
جامعه الشرط ويعود المحذور وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد
اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب
عين ماهيته او لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود
المطلق المشترك عين حقيقته تع والا لكان حقيقته امورا متعددة مغايرة للممكنات

بل وجوده الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشاركة
لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة
ليس في الواجب امرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضي
لخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك
ان يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ لما يلزم هذا اذا كان
وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وان كان
بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهيتها وبهذا القدر
يتم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصته اي حصة الواجب
من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا يشفي عليلا فانا عرفنا
بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته تع كما انها عارضة لماهية الممكنات
والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان الوجود الذي
تشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون الوجود في حق الواجب
الوجود مقارنا لماهيته وهنا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرنا فلا فرق اذن
بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للماهية الا ان يثبت ان للممكنات
امرا ثالثا وراء الماهيات وحصة الكون في الاعيان هو اي ذلك الامر الثالث ما صدق
عليه انه وجود ويثبت ايضا انه اي ذلك الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان
عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بان في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود
عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين
فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق
عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب ولكن لم يقم عليه اي
على ذلك الامر الثالث دليل اصلا ولا قال به احد فان التزم في الممكن يلتزم اطرادا
للعرف الزمنا نحن عدمه في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود
كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته
وطالبناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت ان خلاصة الجواب هو منع تساوي
وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق
عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطؤا او تشكيكا وان قوله
واما حصته الى اخره مزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع

خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا يجدي نفعا البقاء المنع بحاله و
ستعرف من كلام المص ما يدل على ان في الممكن امورا ثلثة ولما زيف جواب ذلك
الفاضل قال نعم ههنا اعتراضان واردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان
الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فانه في وجود الواجب اولى واقدم
واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما صدق عليه من افراده اذ الماهية
واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق
عليها اي على كل واحد منها انه وجود لا موجود يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود
مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات
فان تخالفها لا ينفعنا مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك
في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود الخاص الذي
في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات وللمبدائية ولا يلزم مشاركة وجود
الممكن له في ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدائية لاختلاف الوجودين في الحقيقة واشار
الى الثاني بقوله وايضا قلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون
المشكك عارضا لماهيته ونقنع بمجرد المنع ونقول سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى
بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده
وان يكون حقايق الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود
الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدائية ويكون الوجود في ذلك كالكلي
والتشخص العارضين لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض
اخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول
اذا كانت الوجودات متخالفة الحقايق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود
المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص
الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة
التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل دليل اخر وهو
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الوجوب الذاتي
اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن
اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة
ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره

عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان
يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير
محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات الوجود فنقول وجود
الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت
فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعوارضها فيكون واجبة قلنا
تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عوارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها
فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فانه مستغن
عما سواه بالكلية الزام الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه
الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامي لان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية
يصح على كل فرد منها ما يصح على الاخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين
الوجودات فلا يختلف لوازمها فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها
وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكرنا من ان الطبيعة النوعية لا يجوز
اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها اثبت الحكماء الهيولى
للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك
وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة
بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية
وابطلوا ايضا مذهب ذي مقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطبايع من اجزاء
متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة
نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقايق **المقصد الرابع** في الوجود
الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر احكامها ويصدر عنها اثارها من
الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا
وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب
عليها تلك الاحكام والاثار اولا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا
وغير اصيل وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي
والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج
اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت

والثاني كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحرير محل النزاع مما ينبغي ان يعتنى به وهم الحكماء

بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلاً كالممتنع مطلقاً وكاجتماع النقيضين

والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد بشيء

مخصوص وحمل الاطلاق هنا على ما يتناول الوجود الذهني بعيد ونحكم عليه اي على ما لا

لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونه محكوماً عليه بالامكان العام

وملزومية ولازمية لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلاً اخص من المعدوم واعم من

شريك الباري وكونه متعقلاً الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة

في نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه اي الحكم على تلك

الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره

في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور

المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذي ذكرتم

من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجوداً اما خارجاً

او ذهناً لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلاً لا في الخارج ولا في

الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوماً ومخبراً عنه في نفس الامر يستلزم وجوده

في الجملة اذ لا وجود له اصلاً فلا علم ولا اخبار وانه تناقض لان المعدوم المطلق صار

محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوماً مطلقاً وموجوداً في الجملة

قلنا اللازم مما ذكرنا انه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم

مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له

هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا انه يصدق بمعنى ان ثمة امراً يصدق عليه في نفس

الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة

معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا

المعدوم المطلق مقابل الموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو

مقابل الوجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة

في ذلك اجاب عنه اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني

الامام الرازي بمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلاً بل كل ما نتصوره فله وجود

غائب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه

لابد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي وما استدل به ارسطو على

على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائماً فبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول

افلاطون هنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب او قائم

بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال

فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا ولابد ان ترتسم فيه صور ما يوجد فاذا التفتت النفس

اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اي في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلاً ان كانت

الهويات اي هويات ما نتصوره لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان

وان كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا

ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية

الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن اي اخترع الذهن تلك المعقولات

فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا او لاحظها اي لاحظ الذهن تلك المعقولات

من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه واما لم يتعرض لقيام ما نتصوره

بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود

في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها

وجود ظلي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المط هذا وقد

اعترض على تمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا نسلم ان الحكم

بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجوداً في الخارج

وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المط واجيب بان المراد

بالثبوتية ما ليس السلب داخلاً في مفهومها ولحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول

فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة ايضاً اذا جوز صدقها

مع عدم الموضوع واعترض ايضاً بانك اذا اردت انها ثابتة في الخارج للموضوع المذكور

فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجوداً في الخارج وان اردت انها ثابتة له

في الذهن كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها

ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس في الخارج

فهو في الذهن الامر الثاني من الامور الدالة على الوجود الذهني انا نعقل من المفهومات

ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلابد ان يكون الموصوف بها موجوداً

وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج فهو متشخص متعين في حد ذاته بحيث يمتنع عن

اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق الكلية موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والتالي بط وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع اي ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يعقلها الممتنع في العقل من الافراد المعقولة للعدو اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال وهذا بالحقيقة عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج ذهنية صادقة وليس خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة واما مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول كل ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم الايجابي واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين كما قال بعضهم قالوا الوجود الذهني بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم

عليهما بالتضاد الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل والحار ما يقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم بماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المتضادة ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهياتها موجودة بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا لها اي للهوية عاد الالزام ونم الدليلان معا والا لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهننا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيخالفان في الاحكام والحقيقة اذ في الهويات اثور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي ما يحصل في العقل بحذف المتشخصات عن الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساوي اي هل يساوي الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساوي ما في الماهية اولا فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل يساوي ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشأه الوجود العيني بعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وتضادها عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة لنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن المقصد الخامس المعدومات هل يتمايز اولا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب نفسها مما لا يشك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها

موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها العدمات في تمايزها وتعددها اللازم

للتمايز خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح

حلول وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما اي غير عدمي الشرط والضد فان عدم

غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولو لا

التمايز والتعدد اللازم هذين العدمات لم يختلف مقتضاهما ولا احكامهما من كون

بعضها ملزوما للآخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يخفى كثرة ومنهم

من نفاه لان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز

فله وجود اما في الذهن واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف

ثابتا في الجملة وما لا يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بمتميز اصلا ولو

اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض لوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا

فيه كان انسب بقوله والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في

الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام

انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم

الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك

التمايز الحاصل لها في العقل لوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور

من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا

في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود

~~اصلا ولا تصور ما هو معدوم مطلقا... ...~~

~~ومفهوم المعدوم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هنا ثابت للموجود~~

~~لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا~~ ولا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له

خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة **المقصد السادس**

في ان المعدوم شيء ام لا وانما اي هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع

عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب

قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان

القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه

القول بزيادة الوجود قطعا فنقل عن ابي الحسين البصري وابي الهذيل العلاف

والكعبي ومتبعيهم من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر

متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم عن الوجود معروضة

له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن

لان الممتنع منه منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم

اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع

لان الوجود عندهم نفس الحقيقة ورفعه رفعها اي دفع الوجود دفع للحقيقة فلو تقررت

الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول

بان المعدوم شيء وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية

الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي

والذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها

وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما الا ان كل ماهية يجب كونها محكوما

عليها بانها ممتازة عن غيرها او لانها ثابتة في علم الملأ الاعلى مع ما لها من الاحكام

كما هو قاعدتهم نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الذهن واما ان المعدوم

في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن شيء في

الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وان غايرته لان قولنا

السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء للمنافي اي للذي

ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه الاول الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات

اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اي دون خصوصيات الذات فان

ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات

المعدومة ولا جزءها والا لزم التبس ولا افادة الحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف

قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان

موجودا هف فان قلت يكفي ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان

الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في ذكره

تحصيل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد قلنا

بل هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه

فان فسر الثبوت به بالوجود فلفظي اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم

ثابت ونريد به معنى اعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود

الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون

بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها اى تلك الذوات
المتقررة اذا اخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت اقل من الكل المتناول
لما خرج وما لم يخرج بمتناه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا
والاكثر من غيره بمتناه متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التى هى الذوات
الباقية على العدم على الجملة الزائدة التى هى مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات
فلا بد ان ينقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت بمتناه فتكون ايضا متناهية
فالكل الذى هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه وينقض هذا الوجه بمراتب الاعداد
فانها غير متناهية مع انه اذا نقص عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة
على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذى هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل
وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهى نقض ايضا بمعلومات
الله فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية الوجه الثالث
الذوات المتقررة فى حال العدم اما واجبة التقرر فتكون واجبة مع انها فرضت ممكنة
ويلزم ايضا تعدد الواجب او لا تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث
فتكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفى وعدم الثبوت وهو المط فنقل الواجب
ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذى هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم
صفة نفى اى صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفى نفى
اى منفى غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اى بالصفة الثبوتية اثبات
اى مثبت غير منفى فالمعدوم المتصف بالعدم منفى قال الامدى هذا المسلك وان
حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كحجة الاسلام والشهرستانى وغيره الا انه هكذا مفردا
مجرد المرجحة لغيرنا وهو فى غاية الاحكام والحسن وانه فى غاية الضعف والفراد
ان المتصف بصفة النفى نفى لجواز اتصاف الموجود بالسلب اى بالصفات السلبية التى
لا ثبوت لها فى نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات
اثبات فقياس تمثيلى من غير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما
لان ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير فى نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم
بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى نفسه وليس انتفاء الشئ
عن غيره فرعا على انتفاء ذلك الغير فى نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية
فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا فى نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة

الثابتة فى العدم لو تباينت بذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون
كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين مختلفين بالذات
لان مقتضى ذوات الاشياء لا يتخلف ولا يتخلف عنها والا اى وان لم تتباين الذوات
فان اتحدت لذواتها لم تتكثر فى الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التى تقتضيها ذواتها
فيلزم ان يكون النوع كالسواد مثلا منحصرا فى فرد واحد والا اى وان لم تتحد لذواتها
ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتزايلات اى الصفات المتعاقبة
فان ذات المعدوم لما لم يقتض الوحدة والكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض لكل واحد
منهما بسبب خارج عنه ويلزم السفسطة اعنى تجويز تعاقب الحركات والسكنات
على المعدوم قلنا قولك لذواتها ان اردت به لماهياتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد
ايضا لذواتها ولا يلزم كونها موردا للمتزايلات اذ التميز انما هو عرض للهويات الثابتة فى العدم
وكل ما يمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم
يلزم ان تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها
عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض
الماهية الوحدة والكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها ملت هما وصفان
اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم
السفسطة المذكورة وان اردت به لهوياتها فنختار تباينها وتكثرها لذواتها قولك
فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة ولا يتصور فيها
شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اى ما ذكر
فى العدم وارد عليكم فى الوجود فان ماهية السواد من حيث هى ان اقتضت الاتحاد
انحصرت فى شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان
لم تقتض شيئا منهما كانت موردا للمتزايلات مع انها من حيث هى ليست موجودة
قبل لا استحالة فى جواز تعاقب الصفات عليها فى زمان كونها موجودة قلنا قد عرفت
انه لا استحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة وقد
يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت
الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان تكون الماهية بشرط العدم
مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة
والمعتمد فى اثبات هذا المط وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم فى حال العدم

بنى المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا يتعلق القدرة بالذوات انفسها

والوجود حال لا نا نثبته بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تاثير

لكان ذلك التاثير في الحال لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم محال اذ

نقول لمن اثبت الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا يتعلق

بها القدرة فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا

عنها واذا لم يتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا

للكائنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تاثير قدرة الله تعالى انما هو

في اتصاف الذوات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثر المؤثر

وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذوات متصفة بالوجود لا انها توجد الا

والفرق بين الا ترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا له

الوجه الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي

لشموله الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي

والا اي وان لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص وهو ح

فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم

المعدوم صادق على المنفي اي على ما صدق عليه المنفي وكل ما يصدق عليه صفة ثبوتية

فهو ثابت فالمنفي ثابت هف وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل

معدوم فيصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي من صدق المعدوم

على المنفي ثبوته اذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت

وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمعزل عما قدمناه من التحرير وانما

جرهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا الا لنصد هم اي قصد المستدل

بالوجه الثاني الالزام اي الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز يقتضي الثبوت

وتوضيحه ان تحرير المص يتعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم

المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي

ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من ان

الكبرى في الشكل الاول جزئية وههنا تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم

وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا

والا لم يكن بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم

معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا

بل بعضه نفي محض دون بعض هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في ذلك القياس جزئية

واعلم ان الاظهر على تحرير المص ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي

متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما

ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون

المعدوم على المنفي ايضا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه وعلى

وعلى التقادير فالمط حاصل كما لا يخفى للمثبت اي الذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان

الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه اي

المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا

اولى من الغير لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على

البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض

وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد دون بعض وبعضه

مقدور دون بعض فلولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها

بالمرادية والمقدورية دون بعض واما الثاني فلان كل متميز له هوية يشير اليها

العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف لا تعين له في

نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه

منفي كالممتنعات فان بعضها كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين والخيالات

كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذي راسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها

اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتاليف والالوان والاشكال المخصوصة

وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر

هناك بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وعن غيره ايضا ولا ثبوت له في

العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة

حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسكها

على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها

متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في

الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم

حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال

كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لاشك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم

اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على

انها واسطة هذا كما ذكر وقد بينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن يناني كونه

وكونه مرادا فان ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباته به

اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا او مرادا لبعضه دون بعض وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم

ثبوته في المعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فقط

انه لا يوجب الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان اردتم به غيره اي غير ذلك

القدر منعناه اي لا نم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم

اولا تصويره حتى نعلم انه ماذا وتقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به

وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين

الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان لان كلامنا في المعدوم الممكن والامكان اي

الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به

ثبوتيا اي ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية مح وجوابه منع كون

الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سيأتي في ذلك المرصد على انه منقوض بنقض

ما نقض به الوجه الاول ولهم شبه غيرها اي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود

اليهما نحو انه اي المعدوم الممكن في الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان اذ

لا يتصور تغاير لا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من

الغيرين متميز عن الاخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية

التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية ونحو ان

القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم يكن الذوات ثابتة في العدم ومتميزة

فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد

اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اولى من غيره ومخصوصا

انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم

الفاعل كاف في القصد ونحو ان الادراك اي الاحساس على اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا

معلوم هو ليس بشيء فليجز ان يكون لنا مدرك اي محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول

وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكره تم خال

عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا ترى انه لا يتعلق بالمعدوم وان

وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك

ومنها ما سنوردها في مسئلة ان الماهيات غير مجعولة اولا وهي ان يقال لو كانت الذوات

غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل

انسانية وسلب الشيء عن نفسه مح فوجب ان لا يكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة

في انفسها وسيأتيك جوابها هناك خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في

تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة

بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ

الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء

وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق

الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل

كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشي ابو العباس الشيء هو القديم وللحادث مجاز وقالت

الجهمية هو الحادث وقال هشام ابن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري

من معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب

الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه

اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات والالفاظ معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون

لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس

بشيء قابلوه بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا

جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على

المعدوم لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شيء قدير

ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل في

الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس الناشي وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل

ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل

ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول

الجهمية البحث الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء اي ثابت

متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود كما قالوا المعدومات الممكنة قبل

وجودها ذوات واعيان وحقائق وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها

ذوات ثم اختلفوا فقال ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله وابو اسحق ابن العياش الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات

ولا يحصل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش انها في حال العدم متصفة

بصفات الاجناس ككون السواد سوادا او البياض بياضا والجوهر جوهرا والعرض عرضا وهي

اي الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اي البنية المركبة من امور عدة او الى التفصيل

اي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة

وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها تحتاج الى بنية مخصوصة

مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة في الاعراض

المركبة والقسم الثاني العائد الى التفصيل اما للجواهر او للاعراض فللجواهر انواع اربعة

من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي

هي من صفات الاجناس الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل

لا تاثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا او اثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرا لان

الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا بصفة الوجود

الثالث ما يتبع الوجود اي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة

الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون

والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له في اول

حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة الرابع

الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز

ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد

ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه

اسود الا حلول السوادية وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض

الانواع الثلثة الاول اعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي هي

من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة لذاتي للوجود وهو

الحصول في المحل فان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما

سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس

التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما زعم فابن

عياش نفيهما حال العدم لان التحيز علة الحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس

المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك

اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتهما فيه لانهما

لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه

معلول للتحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما وامتناع اثبات

الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال

العدم وانه اي البصري يختص من بينهم باثبات العدم صفة واتفق من عدا ه على ان

المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة

ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا حيا يحتاج الى

اثباته اي اثبات وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم

من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده

الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون

محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة

منفصلة وقال المص لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات يتصف بهذه

الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا يتصف بها كما نعلم ان الواجب

ممتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة

اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج

وماذا تقول فيمن يقول من يكن الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن مبدأ للكل

وانه ممتنع في الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود

الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا الا ان نجعل هذا الكلام بهذا المعنى من

تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك

المقصد السابع في الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبتها امام

الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال بالحال وبطلانه

ضروري لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين

النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرناه

من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة

بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى اخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم

بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات

في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لانا ننفي الواسطة

بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة

بينهما بمعنى اخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي الجيهم اي اظنهم اراد وحسبانا يقا اخر
اليقين اي بقا ريه انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها
امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها
ذلك العروض كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها
لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له
عدم ملكة ولا نزاع بينهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع
لفظي قيل قد اسقط المص هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس
في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذات المتصفة به كشريك البارى
مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال لجة المثبتين
للحال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك
سائر الموجودات في الوجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد زاد وجوده على
ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا لاتصف الشيء
بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون
موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر وامتيازه
عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا فلا يتسلسل او معدوم
وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه لو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم
اما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو
لا جسم فلا بعد فان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الوجه الثاني السواد
مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها
وهو قابضية البصر فرضا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي
هو من اثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع
على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا فنقول الجزآن ان وجدا وهما
معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالاخر
والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطله وان عدما معا او احدهما
فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه بديهي قلنا المختار انهما موجودان
قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا لو لم قلتم انه مح وحجتكم عليه سنبطلها او نمنع الملازمة

الملازمة اى نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما فى الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز فى الخارج حتى يقوم احدهما بالاخر فيه فان التمايز بينهما فليس فى الخارج شئ هو لون وشئ اخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الشئ الاخر به اى بالشئ الاول الذى هو اللون او يقوم الاول بذلك الاخر بل هو اى السواد لون ذلك اللون بعينه فى الخارج قابض للبصر فلا تمايز فى الخارج وسنزيدها شرحا فى مكانه حيث تبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتميز فى الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا فى الخارج ولم يكن له جزء فيه بل فى الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط فى الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط اعنى صورتى اللون وقابض البصر وانه ممتنع بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه تنافى مطابقة الاخرى له بداهة قلنا لا نم استحالته اى استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان وانما جزمت بذلك اى بكونه محالا انما هو من بداهة وهم لا يقبل الا الصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل فى المراة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال فى الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التى هى الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها اى تقتضى هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من فى قوله من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر بيان للشروط والتنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اى فيما بين تلك الجزئيات بحسب هذه المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم تستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او فى بعض الاتها صورة تطابقه فقط وان تعقل صورة اخرى تطابقه وبنى نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التى تطابق زيدا وبنى نوعه وان تعقل صورة اخرى يشاركها اى يشارك ذلك الشخص واشياء بتاويل الهوية الشخصية فيها اى فى تلك الصورة الاخرى المشاركون له فى جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبنى جنسه

المقصد السابع فى تفريعات القائلين بالحال ذكرهم فرعين الاول انهم قسموا اى الحال

قوله لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم الخ (فى الصفحة الاولى) فان قيل الحال ايضا ليس بموجود فيلزم تقوم السواد مع وجوده بما ليس بموجود وانه محال قلنا هم يثبتون الثبوت الخارجى بازاء الوجود الذهنى فتركب الموجود عندهم من الاحوال فى الثبوت تمنع تركبه من الاجزاء الذهنية ولا شناعة فيه فان التركب الشئ يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها كما كان الذهنى يستلزم وجود الاجزاء الذهنية فى الذهن لا فى الخارج فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب السواد الموجود بالمعدوم لان المعدوم ثابت عندهم كما ان الحال ثابت فيجوز تركب الموجود من المعدوم فى الثبوت على ما قررتم لا يقال المعدوم عندهم هى الذات بها ما يستقل بالمفهوم منه الصفة من الذات فلا يلزم كون العارض عين عارض بناء على انا نقول المراد بالذات عارية عن صفتى الوجود والعدم يصلح ان يصير تركيب الصفة من الذات قلنا لعلهم تخيلوا ان الحال كالجزء عارية عن الصفات التى تتبع التركيب واضدادها بخلاف المعدوم فانه علم ما صرح به المحقق الشريف فيدخل فيه السواد قلنا لعلهم تخيلوا ان الحال كالجزء المركب منها متصفا باحد الوصفين كما فى الاجزاء العارية عن الصفات التى تتبع التركيب واضدادها فان الاجزاء الشفافة قد تصير بالتركيب متصفا بالعدم فلا يجوز تركب الموجود وكذا الحال منه لسراية عدم الجزء الى الكل فهذا كما ان الاجزاء الفردة الخالية عن المقدار الكبر والصغر ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء الابيض والشفاف وكما جوهر الفرد يصير جزء الصغير والكبير والمقتدر بمقدار معين لا يصير جزء الاصغر لا الحال الى غير ذلك وبهذا ابطل ايضا تجوز تركب الحال من المعدوم بناء على ان الحال ما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلحظ من الطرفين وذلك انها لا تبقى حالا وواسطة ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء جزئه فمن اجلى البديهيات وما قيل يجب ان يكون تركب الحال من المعدوم بحسب الثبوت كما ان تركب الموجود من الحال بحسبه كما قلتم بناء على ان المعدوم ثابت عندهم فى الخارج رد على ما مر لما ليس شئ على ان من القائلين بالحال من لا يقول بثبوت المعدوم فى الخارج كالقاضى الباقلانى وامام الحرمين ونحوهما

~~فلا يمشى الجواب المذكور ثبوت الشئ الذى هو بازاء الوجود الذهنى عليهما~~

فلا يمشى هذا الجواب لابتنائه على ثبوت المعدوم فى الخارج فتامل

لمحمد السيد محمد سعيد اتم السيد حسن باشا الوزنى

قوله انهم قسموا اى الحال الخ ذكر الضمير لما فى الكليات ان الحال يذكر ويؤنث فتذكيره باعتبار الوصف وتانيثه باعتبار الصفة فيعود اليه ضمير المذكر والمؤنث باعتبارين فاحفظ

لمحمد ابن الوزير

قوله تنافى مطابقة الاخرى الخ لا يستلزمها اجتماع المتنافيين لان كلا من الصورتين من افراد نقيض الاخرى كما لا يخفى

قال السالكوتى ولو فرض حصول ذلك الوهم فى الذهن بعد حذف مشخصاته كان يتضمن تلك الصور انما قال يتضمن ولم يقل يكون عينها لان تلك الصور اجزاء ذهنية لذلك الوهم لان تركيبه انما هو فى الذهن فلو كان عين تلك الصور يكون الكل عين الجزء واما الجزء فلا يخرج فى الخارج الا بعد انضمام التشخصات الخارجية ولوازم الوجود الخارجى فيكون عين الوهمى فى الخارج قال فى حاشيته قوله والتنبه الخ ولما فى غيرها اى غير تلك الصور الخيالية الملحوظة يعنى الصور الخيالية الغير الملحوظة بل للافراد المقدرة ايضا اى من الصور الخيالية لان الكلام فيها فى تحرير ذلك الكلى المنتزع من ان الملاحظة بما به المشاركة وما به المباينة بين تلك الصور الخيالية فى ضمن الصور الخيالية لو حصل لها مجردين عن العوارض التشخصية فى النفس هى الموجب للفيضان كما ادعى اذ حصولها كذلك هو حصول صورتها العقلية فكيف يكون الشئ موجبا وشرطا لنفسه اندفع ما تحير فيه العقلاء وهذا بيان لوجه التحير ان اريد التنبه للمشاركات والمباينات نفس المشاركة والمباينة يعنى المعنى المصدرى فهو متاخر عن حصول ما به المشاركة وما به المباينة فلا يكون شرطا له لوجوب تقدم الشرط على المشروط وان اريد بها التنبه ما به المشاركة والمباينة فهو نفس حصول الصورة العقلية الفائضة من المبدأ الفياض كما عرفت فلا يكون شرطا ايضا اذ الشئ لا يشترط بنفسه وقد عد المص التنبه من الشروط وعلى التقديرين لا يكون شرطا لحصول استعداد فيضان الصورة العقلية على النفس الناطقة ولما ذكر وجه التحير شرع فى بيان وجه الاندفاع وقال فانه اى هذا التحير مبنى على عدم الفرق بين الشرط الذى هو ملاحظة ما به المشاركة والمباينة فى ضمن الصور الخيالية وبين غير الشرط الذى هو حصولها مجردين عن العوارض التشخصية فى النفس يعنى تصورهما لا فى ضمن الصور الخيالية بل مستقلا فافهم ومعلوم ان الملاحظة فى ضمن الصور الخيالية لا يستلزم تميز ان ما به المشاركة هذا وما به المباينة ذاك غاية ما فى الباب انه مستلزم للملاحظة ان فيها شيئا به المشاركة وشيئا به المباينة والتمايز اما انها ما ذا فلا فهذه الملاحظة الاجمالية شرط لفيضان صورتيهما على النفس من المبدأ الفياض على التعيين فافهم

لمحه

قال الشارح يطابقان ذلك البسيط الخ يعنى ان تينك الصورتين منتزعتان من ذلك البسيط من حيثيات شتى مثلا احديهما من حيثية كونه ناطقا والاخرى من حيثية كونه حيوانا مع ان ذى الصورة فى الخارج واحد وهو المنتزع منه والمراد ببساطته انه لا تمايز لاجزائه فى الخارج

لمحه

قال المص لم تستبعد الخ فهذه صور ثلاثة صورة زيد مع تشخصاته التى لا مشارك له فيها اصلا وصورته مع بنى نوعه التى لا يشاركه فيها بنو جنسه وصورته مع بنى جنسه فهذه الصور الثلاثة متغايرة بتغاير الحيثيات والاعتبارات مع ان المنتزع منه فى الخارج واحد وهذه الصور العقلية المتغايرة مطابقة له ماخوذة منه كما لا يخفى فلا امتناع فى ان يكون لشئ واحد خارجى صور عقلية متغايرة مطابقة له فتامل

لمحه

قال الشارح مع زيد افرادا كثيرة الخ انما تعرض لتلك الافراد ليتضح المطابقة لبنى نوع زيد كمال الاتضاح وكذا التعرض لافراد الفرس [illegible] فتامل

لمحه

الى معلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة
القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل هو بخلاف ما ذكر فيكون
حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم بها نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية
للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها
بسبب معان قائمة بها فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال في صفاته تعالى فكيف اشترط
في علة الحال المعلل ان يكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل
عنه ان الاحوال المعلل لا يكون الا لحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب
لمحالها احوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسود
والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة الثاني من الوجهين انهم قالوا الذوات
كلها متساوية في انفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وبطلانه ان
الذوات المتساوية لا بد وان يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان
يكون ذلك الاختصاص لا لامر يقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك
الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات
بالمرجحية او صفة لذات فالكلام في اختصاص الذات بها اى بتلك الصفة وبالجملة
فالاشتراك في الذوات اعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في
اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك
والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على رأينا يعني نفاة
الاحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وانها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع
لجواز ان يكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو ان
يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم كما هو زعمكم فانه
ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان لخصوصية المثبتين لها وهو ان الحقائق مشتركة
في امور مختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما اما موجود
او لا معدوم فقد ثبتت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بان الاحوال تشترك
في الحالية وتختلف بالخصوصيات المميزة بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اى الحالية المشتركة وهي مفهوم
الحال حال فيشارك سائر الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك
والمميز موجودا ولا معدوما فيثبت حال اخرى فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول
انها اى كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال في
مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول التزم
التسلسل في الاحوال ورده الرازي بانه سد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان
اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التس في الامور الموجودة والتزامهم لا ينافي
هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال التي ليست
بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب اتفاقا الثاني ان الاحوال لا توصف
بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لامر وصف لها بالتماثل
ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام
الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه
اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او لا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى
الثاني بينهما اختلاف ولا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف
اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود اما على الاول
فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا
بالموجود فاطلاقهما اى اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى اخر
فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي
بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب اجاب عن كلام النافين بان الحال
اى مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم
اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يمشي اذا ادعى ان مفهوم الحال
حال ويجاب بجواب اخر ايضا هو ان مفهوم الحال المشترك بين نفسه والاحوال
الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان
الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال الخاصة عن بعض الاحوال ايضا فلا يتم الجواب
الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعلوم
والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب بها وتضييع
الاوقات في توجيهها

المرصد الثاني

من مراصد الامور العامة في الماهية
تقديم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية لانا نبحث
عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وفيه اي
في هذا المرصد مقاصد اثنا عشر الاول في تميز الماهية عما عداها لكل شيء كليا كان

او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا نفس لعموم حقيقة الشئ والحقيقة الجزئية تسمى هوية
وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية فى الحقيقة
من حيث هي اما ان يقاس الى امور مباينة اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة
لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما
ان يقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العا[رضة]
لها يقال هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض
لازما لها لا ينفك عنها اصلا فانما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة
للماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فان الانسانية من حيث هي انسانية
ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا
معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس
تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشئ منها فانه يستحيل خلو[ها]
عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتقابلين بل هذه امور زائدة
على الماهية الانسانية تنضم الى الانسانية فتكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع
الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة اذا لو[حظ]
ماهية فى نفسها ولم يلاحظ معها شئ زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما
هو داخل فيها اما اجمالا او مفصلا ولم يكن العقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية
بشئ من عوارضها بل يحتاج فى هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا فى تلك
الحالة لا مفصلا ولا مجملا وبظهر ان تلك العوارض ليست للماهية فى حد ذاتها
نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها
نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية
ومستلزمة لشئ من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة
فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل فى الماهية ليست عينها من حيث
هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن
باعتبار اخر غيرها فاذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية
آ او ليست آ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي آ ولا لا آ من حيث هي ليست
آ فان تقدم حرف السلب على الحيثية كما فى العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا
اخذت بهذه الحيثية لا تقتضي آ وذلك لان الرابطة فى هذه العبارة متاخرة عن

عن السلب فالمقصود هنا سلب الرابطة وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت هذه الحيثية تقتضى لا او ذلك لان الرابطة فى هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولى وهذا باطل ولو عن العدول لكن اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقيل اى اولا ثم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لانه غير حاصر لخلاف طرفى النقيض اذ لا مخرج عنهما وان قلنا اى وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذى عرفته اذ ليس شئ من الالف واللا الف نفس الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية التى لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هى التى لعمرو وكان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم يكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هى اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هى ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضى قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها وليست التى فى عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها فى زيد او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها فى هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله فى زيد قولنا فى عمرو لكان اظهر بل هما اى كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية

المقصد الثانى

يلحقانها بعد النسبة اليها اى الى الوحدة والتعدد

فى اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التى ذكرناها فى المقصد الاول وهى ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها سميت مخلوطة وبشرط شئ ووجودها فى الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص فى الخارج بين لا مرية فيه وهى عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب فى الخارج من الماهية والتشخص او مركب منهما فى الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شئ وانها لا توجد فى الخارج والا لحقها الوجود الخارجى والتعين فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضناه هف وهل توجد المجردة فى الذهن عند القائل بالوجود الذهنى

قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا يكون مجردة

عن جميعها كالوجود الخارجي وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم

نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن

جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك

وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة

مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا

ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود

الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له

باعتبار ذاته ومفهومه وكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها

ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوط ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما

من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن

بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف

فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية وجدت في

الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية

معا فلا توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر لان كون اي

كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي اي العوارض

الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا

ويلاحظه له وهذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه

في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه وبعد وضوح الحق في اداء

مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا يمنعك ان تسميها اي تسمي الامور العارضة للشيء

بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها

ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله

الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع

النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من

الاولين وقد وجدت في الخارج احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج

مستلزم لوجود الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر كان

التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه المقصد الثالث قال افلاطون

افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض

ازلى ابدى لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان

قابل للمتقابلات والا لم تعرض له فيكون فى نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا

لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له فى الخارج

بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا ان القابل للتقابلات

الماهية من حيث هى هى فانها فى حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلا عن الاخر

فالماهية الانسانية المطلقة هى المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من

الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اى لتشخصيهما كما يدل عليه كلامه

فضرورى البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة

فى زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد

بالعقود التى اعتبر تجرده عنها ضرورى البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف

بما ادعاه فلا يوجد فى الخارج الا الهويات الجزئية وهذا الذى ذكرناه انما يرد عليه

ان حمل كلامه على ما هو الظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى اخر مثل ما اوله به بعض المتاخرين

وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية

ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يدبره اى يدبر ذلك

النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتنى بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو

الذى يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه فى لسان الشرع كما ورد فى الحديث

بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها فذلك بحث اخر لا تعلق له بهذا المقام

المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها

فهى التى تلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهى المركب الى البسيط فى التحليل اذ لا بد ان يكون فى

المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا لكان مركبا من امور لا نهاية لها لا امرة

واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد

اى المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذى لا تعدد فيه بالفعل ضرورة

لان الواحد مبدأ للمتعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير

متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه احاد

اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام او لا وكلاهما تعتبر بالقياس

الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلى لا يلتئم

في العقل من امور عدة يجتمع منه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط
خارجي لا يلتئم من امور متمايزة كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس
فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في
العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي
لو لم ينته الى البسيط لزم محذور اخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وانه ممتنع اذ كان
في زمان متناه فلا يكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة
بالكنه **المقصد الخامس** في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين الاول
انها يصدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا
فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية
فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان تقسم الاجزاء الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان صدق
كل منهما على كل افراد الاخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة اذا
ماهية مركبة منهما والا وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الاخر مع كونهما متصادقة
في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا واما ان يقوم العام الخاص
وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما
ماهية واحدة او لا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق
فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود
والكم الموجود مثلا فان الاعم منهما اعني الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض
ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان
بل هو جار مجراه واما من وجه فتم لقوله اما مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه ماهية
اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة
فاما ان يعتبر الشيء مع علته من العلل الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة ولا معلو
بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة
مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء
من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان يعتبر
من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا والاول وهو
المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لغاية اعتبرت اضافتها

اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهو التقعر الذي في الانف فقد اعتبر
فيها الشيء بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الافطس وهو الانف الذي فيه تقعر
وهو يجري مجرى الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها
في الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثاني وهو المعتبر
الى المعلول نحو الخالق والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه الشيء مقيسا الى معلوله والثالث
وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة في الماهية نحو اجزاء العشرة وهي
الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم
المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة
المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا في قوله
نحو الانسان المركب من النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان
حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية
دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس فان الصفات
الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من البياض والسواد المحسوسين بالذات
التقسيم الثاني انها اي الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون في مفهوماتها
سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كما مر من الجسم
المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد
او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان
او ممتزجة من الحقيقية والاضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي
موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل السرير وانه امر
نسبي لا يستقل بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القدم
فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض لما هو
عدمي محض لانه غير معقول فان العدميات لا يعقل الا مضافة الى الوجوديات فيكون
المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين
التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية
واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا يكون لاجزائها الا موجودة فيكون وجودية
قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار
الحقيقية والاضافية اذ لم يجعل الاضافات من الموجودات الخارجية والنسبة

بينهما اى بين اجزاء الماهية قد يمنع على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين المقصد السادس الماهيات الممكنة هل هى مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشئ عن نفسه محال بداهة والجواب لا نم استحالته فان المعدوم فى الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل فى وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك وتصدق قولنا ليست الانسانية انسانية فى الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع فى الخارج وليس ذلك بمحال انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه اى عدم جعل الجاعل يرتفع الماهية الانسانية فى الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر فى الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحق هو هذا الثانى الذى هو الايجاب المعدول والاول الذى هو السلب مما نقول به المذهب الثانى انها مجعولة مطلقا اى فى الجملة اذ لو لم يكن الماهية اى شئ من الماهيات مجعولة اصلا لارتفع المجعولية مطلقا اى بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به اى بالوجود فهو ايضا ماهية فى نفسه والمقدر ان لا شئ من الماهيات بمجعولة فلا يكون ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المص فى تحرير المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى الفاعل واما المركبة فلذلك ايضا ولان اجزاءها البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اى هويته لا ماهية الوجود فلا يلزم من انتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اى الامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة

عارضة لنسبة لايتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروض

له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا

لم يكن البسائط مجعولة لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط

كما مر في مباحث التعريف فاذا لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن

المركب ايضا مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به لا نقال

فدفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض

او وجودها اي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم ما ذكرناه ارتفاع المجعولية

بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود ايضا له ماهية

فهي اما بسيطة فلا يكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه

وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور

والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة

بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط

واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التي يزلق فيها اقدام الاذهان وانا نريد

ان نثبت اقدامك في هذه المسئلة باشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ومنشأ

المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود

الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولم يعقهما رأوا العوارض

اي الامور التي تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي

اي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في

ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية

كانت متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة

لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن ولو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين

غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض وكذا الحال في تساوي الزوايا الثلاث

لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة

فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم اخر يلحق الوجود

اي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث للجسم فانه

اي نحو ما ذكر لا يلزم ماهيته اي ماهية الجسم من حيث هي بل وجوده الخارجي فان

من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك الشخص مناقضا في نفسه ولا متصورا

والحق ان الاختلاف في المجعول ليتفرع الاختلاف في ان الوجود عين او زائد على الماهيات فليراجع حاشية السالكوتي

لمحرره

الجميع غير جيم كما لزم ذلك في تصوره اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية
باعتبار وجودها في الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه لها
فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية
والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في
الخارج ما يطابقها تنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الهوية
لا الماهية اي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي
فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا انسانا حتى يلزم التناقض
واراد والمعنى هؤلاء النافين بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق
لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا
بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها اي المجعولية
بهذا المعنى يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج
الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فانما وجدت
الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج
اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان
لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا
كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة
او بسيطة وقد ارادوا عروض المجعولية لها في الجملة اي ارادوا ان الاحتياج عارض لها
اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد
او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وان عاقلا لا يعطف على ان هذه
المسئلة اي واعلم ان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها
في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما
ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من [illegible]
غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المص وفيه
بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها
الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير
فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك

كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم
الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان
اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي
كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى
قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل
من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة
انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد
ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا للاخرى وكذا لا يتصور
تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهيات باعتبار
الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا
في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا
بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في
الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة
بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه
ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها
لها بما بيناه ثانيا فانه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها
مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل
الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما
معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي
لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود
والخارج اي التاثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة

المقصد السابع المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه واما صفة ان كان قائما
بغيره والاول يقوم بعض اجزائه ببعض منها والا اي وان لم يقم بعض اجزائه ببعض

استغنى كل عن الاخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سياتى فى

المقصد التاسع من انه لابد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا الحق هذا

ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى البعض لا يجب ان يكون لقيامه به لجواز ان

يكون احتياجه اليه بوجه اخر ولابد فى الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما

بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثانى اى المركب الذى

هو صفة يقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك

الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الاخر حتى يتصور كون

ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء

ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم فيكون قيامه اى قيام الجزء الاخر بالثالث بالواسطة

التى هى الجزء القائم به ابتداء المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء

سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرهما اذا علم انها مشاركة لغيرها فى ذاتى

اى امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير فى ذاتى بالمعنى المذكور اذ نعلم بالضرورة

ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شىء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما

لا بان يشتركا اى يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها فى ذاتى وتخالفه

فى ذاتى اخر لا بان يشتركا فى ذاتى ويختلفا بعارض ثبوتى او سلبى اى عارض سلبى لجواز

كونه اى كون ذلك الذاتى اعنى ما ليس بعرضى تمام ماهيتهما كافراد البسيط التى

هو طبيعة نوعية فان افراده يختلف بالتعينات التى هى امور عارضة مع ان الماهية

واحدة لا تركب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة فى الثبوت ويمتاز

عنها بقيد سلبى هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امور وراءه وليس

يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا فى ذاتى مع الاشتراك فى عارض ثبوتى

او سلبى فان هذا ايضا لا يقتضى التركيب اذ البسيطان قد يشتركان فى صفة ثبوتية

او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب فى شىء منهما واعلم ان المشتركين فى ذاتى

اذا اختلفا فى لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى

الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك والا لكان مشتركا فتعين ان يستند الى شىء

اخر معتبر فى الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان

يشتركا فى ذاتى ويختلفا بعارض او سلب واما الاشتراك فى عارض ثبوتى او سلبى

والاختلاف فى عارض اخر ثبوتى او سلبى فظاهر انه لا يقتضى التركيب اصلا المقصد

المقصد التاسع لابد فى تركب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض

اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية

كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلى بديهى والتمثيل للتوضيح واورد

العسكر فانه مركب من الاحاد مع استغناء كل منها عن الاخر والمعجون فانه مركب

من المفردات مع ان كل منها مستغن عما عداه فانتقض بذلك الحكم الكلى واجيب

بان الجزء الصورى فيهما هو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها وللمفردات

باسرها محتاج الى الجزء المادى الذى هو الاحاد او المفردات وهو ضعيف لان مثل

هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها

كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى فى الجواب

ان يقال اما المعجون فلابد فيه من مزاج اى صورة نوعية تابعة للمزاج يستعقبها كيفيات

واثار صادرة عنه وانه اى ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ومحتاج الى

الاجزاء الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرنا قول الامام الرازى فى المباحث المشرقية

واما الجزء الاخر وهو الصورة المعجونية التى هى مبدأ الاثار الصادرة عنه فهى محتاجة

الى الجزء الاول الذى هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج

على معناه الحقيقى وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقى الاجزاء لزم تركب الجوهر

الذى هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير هو القطع

الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص والهيئة المترتبة عليه قال والحق تركب

الجوهر من عرض قائم به فانه متاخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر اخر

وعرض يقوم بذلك الجوهر الاخر لانه لا وجوب تاخر احد الجزئين عن الاخر فيستحيل

ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتامل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الاحاد

فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام فى الماهية

الحقيقية الواحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر فى ان المركب

فيهما عين الاحاد باسرها وفى انه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه

وفى انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها يعرض للامور المتعددة وحدة

اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر

امرا موجودا فى الخارج لان ما جزؤه عدمى فهو عدمى قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم

انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين بحيث

لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء من الاجزاء الى الاخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الاخر من جهتين فجائز اذ لا دور فيها كما يحتاج الهيولى الى الصورة من وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من وجه اخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى وسياتي ذلك في موقف الجواهر المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للاخر وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المط واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للاخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء لا تستلزمه اي كون احدهما علة تامة للاخر وهو ظ وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها المعلول انما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة التامة الخ ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها وانما تحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا فهو اي الفصل علة له لتحصله في العقل اي تجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي يعينه لنوع واحد من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون فانه ليس المقدار مثلا امرا معينا ممتازا في الخارج يقترن به تارة كونه خطا اي فصل الخط

الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيحصل منهما الخط ومقدار اخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا نعم المقدار امر مبهم في العقل يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احد بل احدها اي الى ان يقترن به فصل واحد منها ليميزه ويحصله فما لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم يطابق الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتعرف ذلك من هذا الذي صورناه في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تغاير في الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود اخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف والامران المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الاخر بهو هو وان كان بينهما اي اتصال فرضت كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص ويحصل مفهوم العام بالخاص كما حققته فيكون له اي لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان ولا يتعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود اخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود اخر وهو التشخص المخصوص فيحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبر الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه محصل قد دخل فيه من هيئته الجنسية ما من شانه ان يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا الحيوان داخل في طبيعته الناطق واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق ينضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هي غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه الناطق بوجه كما اخذناه اولا او غيره بوجه كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء

المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية توجد تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فتطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق الماخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتوجد تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد توجد لا بشرط شيء فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادها بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه يعني قد اندفع بما حققنا من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو ان نقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا يحمل عليها بالمواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثاني اما ان يكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة

طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشئ واحد هو بسيط ذاتا
و وجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية و وجودا وان جعل
الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو
المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان
الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد
عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية
الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
تغاير المركب ماهية لا وجودا و يرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل
واحد من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه في محال متعددة وان
قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال
الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية و وجودا وهو مردود بان
الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها
وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود فان فرض بينهما
ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد
او ذاك الواحد يشهد بذلك بداهة العقل وهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل
من انها لما التامت وحصل منها ذات واحدة حقيقة صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في
الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العرضية المحمولة على الموجودات الخارجية
كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان
والا لكان مفهومه موجودا خارجيا متاصلا كالانسان واذا اريد تفسيره
بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى انه صدق
عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات
الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير
محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصلت
الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل منه تلك الماهية المركبة

بكنهها وبكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لامعنى للتحديد
التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك
الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المعروضة لان الصورة المطابقة
لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد كانت
هي تلك الاجزاء بعينها الاجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان
دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار
به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه
تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها
ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان
في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي
تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين
غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص كان فصلا له فكل مركب
فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزئين عن الجزئية
اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء
والكل خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج ويحقق عندك ان
المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء
المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما نبهوا فروعا اربعة
الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين اي لا يجوز ان يكون لماهية
واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والاخر فصل لها يميزها
عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع
اخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن ذلك النوع الاخر والا لكان كل منهما
علة للاخر وانه محال واورد عليهم الحيوان والناطق فانه جنس للانسان مشترك
بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس
مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس الحال
بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس واجابوا عنه
بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق اي ادراك المعقولات
فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا

لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات
لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من اثار فصله الفرع الثاني الفصل القريب لا يتعدد
فلا يكون لشئ واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة
والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب
لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة
علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي
للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد
ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد تقع بعضها بعلة وبعضها بعلة
اخرى واما مع وحدة الذات فلامتناع لذلك اذ يستغني بكل عن كل سواء
كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر او لا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس
في النوع حصة واحدة فبلا اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال
لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس
لجواز ان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور
المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك
بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة
الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه
تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان
ويكفينا في ذلك اي في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام
الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شئ منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة
هو مجموعهما معا فاذا تركب ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى
ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشئ عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية
المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام
المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستغنى عن العلية
وان جعل صفة للتمييز يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا
على العلية الفرع الثالث لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا وان لم يكن
كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط اثران هما جنسا ذينك النوعين
وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله

لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الاخر الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث

المقدم انه اى الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو قارن

جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد

جنسان في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت

علة تامة او جزءا اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب

لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في

مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك اى جميع

ما ذكر من الفروع ضعفه ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر

حقيقته اى حقيقة كل ما ذكر من الفروع وضعفه مما لخصناه واوضحناه من تحقيق كلامهم

في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل يتاتى هذه الفروع على ما لخصته

او لا قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا امتناع عنه عليه لجواز ان يكون

مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالاخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات

الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب

فلا يجوز لان الواحد منهما ان يحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للاخر

في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما له وان

لم يحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا كانت

الماهية جنسا فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصل فلا منع من

تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة

فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد عرفت حاله واما مقارنته

لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين

الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت في نوع واحد لزم ان يكون لماهية

واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل كل منهما بالفصل وحده

والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل منهما

بالفصل والجنس الاخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر

الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر

فيلزم الدور **المقصد** الحادي عشر الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة اى لا تمنع

من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه

فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبداهة فهو غيرها وقد اختلف
في التعين الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي
اي موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لان جزء
المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة
وقد قال بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعين معروض التعين وحده فلا نسلم
ان التعين جزؤه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه
فيه الا ترى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع
المركب من العارض والمعروض فلا نسلم انه اي المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع
وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجود ان نل الموجود عنده هو المعروض
والجواب ان المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريب
لنا في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو
انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو انسان مع شي اخر نسميه التعين فيكون
ذلك الشي الاخر جزء زيد فيوجد ذلك الاخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركيب المتشخص
المتعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان
نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل
يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشي منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا
وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية
يحتمل هويات متعددة ولا تتعين لشي منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان في
الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس موجود هو الماهية
الانسانية وموجود اخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لامتنع حمل الماهية
على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها
الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى
الفرق بقوله بيد انه لا يحصل من كل متشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى
الحاصلة من متشخص اخر لان المشخصات امور جزئية لا يرتسم صورها في ذات النفس
بل في الالة وكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الالة ولا يشذ وهما الا الاشارة
الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من الانواع فانها امور كلية
يحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات مختلفة بطبع

في العقول والمحسوسات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاتحاد
تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها اي بذواتها لا بتشخصاتها كما يتبادر اليه
الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والتشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود
في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من
الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة
واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية
مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها كزيد لزم ان يكون الامر الواحد
بالشخص فامكن متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر
اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بداهة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وهو في ذاته انتزع منه صورة
لما مر انفا من ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المخصوصة
مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته
حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج
الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال
من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فيحتاج الى من
يكثرها فاذا تكثرت بتكثر الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد من
تلك الطبيعة فيكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متكثرة
لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور وجوابه ان كل واحد من تلك
الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك
الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها
وهو باطل بداهة وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امرا وجوديا بانه
لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا يمتاز
فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا فاوضح اما ان يكون عدما للاتعين العدمي
فيكون هو وجوديا واما ان يكون عدما لتعين اخر فذلك التعين الاخر ان كان
عدميا فهذا التعين عدم العدم فهو وجودي والتعين الاخر مثله فيكون هو ايضا
وجوديا وان كان ذلك التعين الاخر وجوديا وهذا التعين الذي نحن فيه مثله

مثله فهو ايضا وجودي فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هف
فيكون وجوديا والجواب لا نم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما وانما يلزم
ذلك ان لو كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل
الوجودي كان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي
وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له
اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له
في الخارج نحو السواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا ان يكون
ذلك اي ثبوته لموصوفه باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه كالجنسية
القائمة بالحيوان اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له
واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الموجود
لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم
دائما فان ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند [illegible]
فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الوجود بدون
الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي
مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم وقريب من هذا الذي ذكرنا
في تفسير الوجودي ما قيل انه اي الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء
وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود
فلا حصر اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا
يكون التعين وجودا ان يكون عدما او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون
جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليست نفس العدم
ولا قائل به فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم
ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما فيطرد
قلت يجاب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما للشيء اخر بل ربما
كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظ واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي
بوجهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها
عن غيرها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة
عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في الجواب نظر اذ مرادهم

امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى منها اذ لو لا امتياز احديهما عن
الاخرى لم يكن لاختصاص التعين باحديهما وانضمامه اولى وذلك اى امتياز
الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام
مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة فى ذلك كما فى اختصاص
الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية
فتحصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى الحصة منها متميزة قبل الانضمام
الوجه الثانى لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود خارجى لا بد
ان يكون متعينا فى نفسه فهو اى كل واحد من التعين مشارك للتعينات الاخر
فى كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين اخر يخصه فيتسلسل اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين
الاخر واجيب عنه بان كونه تعينا اى مفهوم التعين المشترك بين التعينات
امر عارض للتعينات وهى متمايزة بذواتها المخصوصة والمحوج الى التمايز بتعين
زائد هو الاشتراك فى الماهية دون الاشتراك فى العوارض قال المصنف وفيه
نظر لان كل تعين اى كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية فى العقل ضرورة
لان كل موجود فى الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه فى نوعه ام لا بل انحصر
نوعه فى شخصه وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته وثم الدليل
بلزوم التسلسل وللقائل ان يقول لا نسلم ان كل تعين له ماهية كلية يتنزع عنها العقل
من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل
موجود خارجى كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى ... من افراد التعين هو فى
نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية
قابلة للاشتراك ولم نجد عليها مانعا عن الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان
والحق ان هذين الدليلين الخلفيين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على كون
التعين امرا منضما الى الماهية فى الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية
الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وهذا اى كون التعين ممتازا عن الماهية فى
الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذى حاول المتكلمون
نفيه فان هذا النفى هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظى
فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين بحسب الخارج ويمتاز عنها
فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج

في الخارج منضمًا اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى المقصد الثاني عشر قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تامًّا اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين اخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رايهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا اي وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لانه اي حلول الشيء في الماهية فرع تعينها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يكون علة لتعين شخص دون اخر ولا لتعين ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اي بمحل الماهية فيجوز تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل اي المحال اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيه استعدادات متغايرة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك من الافلاك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذي ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس بمادي ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادي فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل ماذاتا او استعدادا ولما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية اي حالة في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم

فيتعدد بحسب تعدد المادة التي يتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة

بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها قال بعض الفضلاء

اذا كان تعين الماهية المتعدد الافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان تشخصه علة

او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به اي بكون تعينه معللا بماهيته والانحصار

في شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة

الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن هيهنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها

وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور

الذي ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل اخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى

تشخص ذلك القابل الاخر والحاصل انه توجه دليلكم على ان تعدد افراد الماهية

النوعية انما يكون بقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد

منها هف والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه اي تعين القابل معلل

باعراض لحقته لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد

سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل

هذا التسلسل جائز عندهم لا يجدي حينئذ لقوله والجواب وانا نقلنا انه لا يجدي

نفعا لان ما جوزوا تعينه اي تعين القابل بما حل فيه لان مرجع ما ذكروه هو

ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص

اخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له انا نجد

لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك اي على سبيل

التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل

والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة

بماهية تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا ومنهم

من جعل هذا الاعتراض دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين

الشخص الذي له ما شاركه في نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت هي

الماهية انحصر نوعها في شخص وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته

انحصر نوعه في شخص وان كان بقابل اخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور

والكل باطل ولا يجوز ان يكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وفيه

بحث في اثبات كون التعين عدميا التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب

وهو سلب لا وجود له في الخارج ويمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو

التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك

ولما فرغ عن مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعني التعين شرع في الامور

العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال **المرصد الثالث** في الوجوب والامكان

والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة المقصد الاول تصورها

وكذا تصورات ما اشتق منها اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من

لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان

الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد

الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الاخرين

او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا

قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن

قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فاخذ كلا من

الثلاثة في تعريف الاخر الا ترى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب

الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود

تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود

وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا

بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظ وقس على ذلك تعريفات ما اشتق

منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع

وجوب العدم او لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا

امتناعهما فلا يجوز ان يكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى

شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني انها متشاركة

في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة في كون

بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع

بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذي

هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه تأكد الوجود واما الامتناع فهو منافي

للوجود والامكان ما لم يتصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب

الى الاجلى التصورات كان اظهر من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب

باعتبار ما له من الخواص وهي ثلاث فالاولى استغناؤه في وجوده عن الغير وقد

يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره الثانية كون ذاته مقتضيا

لوجوده اقتضاء تاما الثالثة الشيء الذي به يمتاز الذات عن الغير واطلاق

الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما

بتاويل الواجب وارادة مبدا الوجوب وهي اي هذه الخواص امور متلازمة لكنها

متغايرة في المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته

متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى

نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا

في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين

الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذي ذكرناه من

معاني الوجوب وليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه

اي احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها

فالمعنى الاول عدمي والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب في مفهومهما

والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذلك الامكان يقال على الممكن باعتبار

ما له من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء

ذاته وجوده وعدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث

ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الواجب **المقصد الثاني** ان هذه

امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده

في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي واما الوجوب فلوجهين الاول

انه لو وجد الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات

الخارجية فيهما فان كان ممكنا والواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به

لم يكن واجبا اصلا فاولى ان يكون الواجب ممكنا هف وان كان الوجوب واجبا

كان له وجوب اخر ويتسلسل وجوابه انا نختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل

اذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه ولئن

جاز ان يكون وجوب الوجوب وما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد

من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب

نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما يختار الشق الاول ويجاب عنه اي عن

الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز

ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجود لوجوبه لذات

الوجوب فلك ان تقول به اي بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب

وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمة علة

هي الوجوب ولا معلول هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده

صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان

قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا

الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان

الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل

خلوه عنه فلا محذور الوجه الثاني وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما

نفس الماهية ويبطله انه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون

متاخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما زائدا

على الماهية وسنبطله حيث نبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز

ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان

وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه الثاني بان منع كونه نسبة

فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن كونه نسبة فلعله اراد

بالوجوب المعنى الثالث اعني ما يتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته عن جميع ما عداه

لا الصفة المسمى بالوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء

الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي الملخص ان اريد

بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به

استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفي شرحه ان

الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلف

العقلاء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه واما الامكان فهذا الوجه

بعينه اشارة الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا

او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان

الممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه ويتسلسل ويجاب بان امكان

الامكان نفسه على قياس ما مر فى الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثانى كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم فيه كون الماهية واجبة قبل وجودها كما سياتى وقد يتكلف اجراء الثانى فى الامكان

فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلاهما بكونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتى من غيرها والا لم تكن ممكنة فى حد ذاتها و العلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو ممتنع فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتى فللممكن قبل امكانه امكان اخر

ووجه اخر وهو انه اى الامكان سابق على الوجود لان الشىء يمكن وجوده فى نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متأخرة عنه اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الاخر فى الوجوب كما استعمله الامام الرازى

فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا فى الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تأخره عن وجود الموصوف ولا احتياج فى ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز ان يكون معه

فنقول لا شبهة فى ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا فى كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره

ضابط مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا و الثانية اساس الوجه الاخر الذى يستعمل فى الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر

ان كل ما تكرر نوعه اى يتصف اى تخص بعرض منه بمفهومه فهو اعتبارى اى كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له فى الخارج والا لزم التسلسل

التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجوده معا نحو القدم فانه لو وجد
فرد منه لقدم ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك
ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم
كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد
منه لحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء
فانه لو وجد لبقى والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا والموصوفية
فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى والوحدة
فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فينقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد
لكان له تعين اخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك
التسلسل الباطل قال المص والمنع ماذكرناه من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه
ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي
حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه
قديم بذاته لا بمعنى زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرها
هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله وكذلك اي وكذا اعتباري ايضا
كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اي وجود الموصوف كالوجود فانه
على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته
للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث والذاتية والعرضية
وامثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب
ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج
بصفة موجودة فيه وانه ممتنع بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابط
واصل كلي شامل لموارد متعددة اعطيناكه ههنا حذفا لمؤنة التكرار عنا فاحفظه
واعتن بشانه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال
الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التي نحن
فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل والذكر
وموادها بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود
وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشيء في نفسه فيكون اخص من جهات القضايا وموادها فان

المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما اخر وح اما
اي بالاشتقاق
ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما
بان يكون هناك صفة قائمة به
ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في
بان ينتزع العقل منه امرا قائما به
الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات
القضايا او موادها جارية في الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن
كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن بصدده اذ المراد هنا
بالواجب هيهنا هو الواجب الوجود لا الواجب للحيوانية او السوادية او غيرها وكذا
الحال في الممتنع والممكن والا اي وان لم يكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت
عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها اي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب
الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فمعنى
وجوب الحمل اي حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك اي انفكاك الاربعة
عن صفة الزوجية وهو اي وجوب الحمل الذي بين الاربعة والزوجية غير الوجوب
الذاتي الذي بين الشيء ووجوده الا يرى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود
وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها وغيره
ما صورناه لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض الجهال لبن انها اي هذه الامور الثلاثة
سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلاثة جارية
في كل واحد من الوجوب والامكان الاول الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق
الا باعتبار العقل اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل فيلزم
ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالي بط فان الواجب واجب
في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل
ولو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد منها فرض الوجوب قطعا لم يقدح
ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان
فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت للموصوف
بهذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن
سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق
والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك
معنى الاتصاف في نفس الامر ان في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب
الصفة موجودة في احدهما الا يرى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه
وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا للاتصاف بشيء

شيء اخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان
مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر الوجه الثاني ان
نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي
والا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي
لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو
اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وتحقيقه اي
وهو باطل
تحقيق الجواب بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال اي يستحيل
ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان
لا يصدق على امر مثلا انه واجب وانه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه
ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه الذي هو رفعه يتقاسمان جميع
ما عداهما فلا يجتمعان في شيء بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق
عليه شيء منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز
الخارجي
ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا في
الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء كان نقيضه
رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه
لان القضية المعدولة لا تناقض المحصلة
وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعني ارتفاع
وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه الثالث وهو لابن
سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس له امكان واحد لعدم
فيه ان التمايز العقلي ضروري وهو كاف هنا
التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان
عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له
وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان او
الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هنالك
بينت بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل وهيهنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض
هو النقض فنقول ان امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد
ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل
ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له
معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية

وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب
الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل لك طردها في كل ما
حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس
الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها
يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به
الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال ولو شئت نفي شيء
فقل هو اما وجودي او عدمي اي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل الوجوب
اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا
فبدليل كونه عدميا اولا انه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب
او لا يكون زائدا على ذاته اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون
زائدا عليها ويبطل كلا من الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه
وجوديا وكذلك كل مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه
كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية
لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم
الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل باطل او بنفي مذهبين متقابلين
فيه كما يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كلا بدليل نافيه
وكثير من شبه القوم في الاشياء التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه
على وجه كلي فتركها اي ترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانه لان ذلك
الكثير من الشبه فاتته اولا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ عندك بعد
الوقوف على الماخذ العام ايرادا او ابطالا على طرف الثمام يعني قد نبهناك على ماخذ ايرادها
وابطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك الماخذ يسهل عليك ايرادها
وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال الميداني فيما هو على طرف الثمام
مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص
البيوت من القصب اي فرجها يقال انه نبت على قدر قامة المرء **المقصد الثالث** في ابحاث
الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا
لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب
لذاته واجبا لذاته هف واعترض عليه بانا لا نم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير

ذلك الغير انما يلزم هذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلو

انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا

كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا او لم جاز ان يستلز

الح والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكو

ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد

وهو مح فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون

واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب

ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجود

الى غيره والواجب بالغير ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيها انه

لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء متمايزة في

في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر

وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لذاته لا يقال كون المحتاج

الى الغير مطلقا ممكنا مم بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير

على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرجه الاحتياج اليها اي الى

الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان

ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان مركبا فلا يكون ذاته

من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته

في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا

اي موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب بل كان عينها

لامتناع الجزئية والا وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب

الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض

محتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علة ويعلل بها اي بماهية

الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته

فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد لما استعرفته

من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته وما لم

لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا

ووجودها متأخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد

فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن
وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجودها بمراتب هف لا يقال هذا معارض
بانه اى الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب
متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه
نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة يمنعه الفرض المذكور
وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم
معارضا لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية
فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان فى الماهية لا بد ان يتمايزا
بتعين فيلزم تركبهما من الماهية والتعين وانه ممتنع لما مر من امتناع تركب الواجب
لا يقال لا نم انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا نقول
المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس
الماهية والاظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا

المقصد الرابع في ابحاث الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال الحكماء الامكان
محوج للممكن الى السبب اى الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان
الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته
ومعنى كونه اى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى محوجا للممكن الى السبب انه
لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد
تصورهما اى تصور الموضوع الذى هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذى هو
معنى كونه محوجا الى السبب ضرورى يحكم به بداهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما
ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتى الميزان اذا تساوتا
لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز
وعلم بطلانه بداهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به
عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج
فى المتساويين الى المرجح مركوز فى طباع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب
فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت
البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا يجيء عليه فتنفرت وهربت منه
قلنا ذلك اى نفورها لحدوثه لا لامكانه فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت

تخيلت البهائم ان لا بد له من محدث لا انها تخيلت تساوى طرفى الصوت وان لا بد
هناك من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا
كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين
الاوليات ولم يختلف فيه العقلاء لان بداية عقولهم حاكمة به قلنا فيه فرق
وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت فى
تجريد الطرفين او للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفى احد الضروريين
دون تصور طرفى الآخر وانه يجوز ان يخالف فى البديهى قوم قليل كيف وقد انكر
طائفة البديهيات رأسا فان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا ان يترجح
احد طرفى الممكن لا عن سبب مرجح فى مواضع كثيرة ولا امتناع لان اكثر العقلاء لا يقدمون
على انكار الحكم البديهى فالمتكلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه فى تخصيص الله العالم
بوقته الذى وجد فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات تساويه فى صحة الايجاد فيها
والنافون للغرض عن افعاله يعنى الاشاعرة قالوا بخلافه فى تخصيص كل فعل من افعال
العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية
عندهم فى صحة تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه فى تعلق القدرة بالشيء مع
ان نسبتها الى الضدين اى الى ذلك الشيء وضده سواء وفى اختلاف الذوات فى الصفات
مع تساويها فى الذاتية التى هى تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه ايضا فى اختصاص
الفلك بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مثلا مع تساوى جميع الجهات فى قبول حركته
اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطوء معين مع تساوى نسبة حركته اليهما وعلى قطبين
معينين مع تساويهما فى قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفى
اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الاخر وفى اختصاص
طرفى المتمم بمقدارهما من الغلظ والرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان
احد طرفى الممكن يترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك فى بعض احكامهم التى حكموا بها
ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع احد
طرفى الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة فمركوز فى عقولهم بطلانه والا
لما احتالوا فى دفعه باسرهم ولا جرأ على التزامه بعضهم وستفصلها اى تلك الاجوبة
القوية والضعيفة فى مواضعها مما سيرد عليك فى الكتاب المنهج الثانى فى اثباته
الاستدلال عليه وفيه طرق الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوى اى تساوى

الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف
الواقع راجحا واولى بها من الطرف الاخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي
هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له قلنا انما يناقضه اى المفروض الذي
هو التساوي اقتضاء الذات له اى لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين
ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما لا حصول اى
حصول احدهما لا لعلة كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع
بلا علة اصلا الطريق الثاني واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لابد للممكن
قبل الوجود ان يترجح طرفه اى يترجح طرف وجوده على طرف عدمه بحيث يجب لما سياتي
وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل بعدما لم يكن فلو جاز ان
لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين
واذا كان الترجح امرا وجوديا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك
المحل هو الاثر اى الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اى قبل الترجح السابق على وجوده
فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هف فلا بد هنالك من شيء اخر موجود يقوم
الترجح به فهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سياتي
من انه لابد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج الى علة وهو
المتنازع بل يترجح مع الوجود ولو جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة
الى محل اخر هو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق
صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه
بالمؤثر والحق ان الترجح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا لان العدم قد
يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا
في الخارج الطريق الثالث لما اى للامام الرازي ذكره في الاربعين وقد بناه على
قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده اى يمتنع عدمه مقيدا بهذا
القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا لكان واجبا لذاته
والا اى وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده بالزمان اى فيكون تقدم العدم
على وجوده او تاخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ان يجامع المتاخر كان
التقدم زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان
موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا فهو اى الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب

واجب مستمر وجوده دائما وانه ممكن لذاته لتركبه من انات منقضية فلا يكون
وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء
منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون
الحدوث اذ لا حدوث هاهنا ولا يخفى انه اى هذا الطريق بعد تسليم مقدماته
يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزؤها او شرطها ولا يثبت الدعوى الكلية
التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح
القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب
امر يختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالامر المشا
اى الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة المختارة عند
الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اى متعددة كثيرة
الشبهة الاولى ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره
انما يتحقق اذا امكن تاثيره في شيء لكنه غير معقول اذ التاثير في الوجود مثلا
اما حال الوجود اى وجود الاثر وهو مح لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
واما حال العدم وهو بط ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر
مع التاثير لا يتخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما
فرض ان التاثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر
ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اى الاثر حال عدمه نفي
محض فلا يصلح هو في هذه الحالة ان يكون اثرا للمؤثر واذ لا اثر له فلا تاثير
ولا ايجاد مح ولانه اى الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به
تاثير وايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد الى المؤثر
الوجود فقد بطل كون التاثير في الوجود حال العدم بوجوه ثلثة وان شئت
نفي التاثير في العدم قلت التاثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل
واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح ان
يكون اثرا للعدم والجواب ان هو مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يكون
مستندا الى المؤثر العدم والجواب ان الايجاد ما هو موجود بوجود مقارن اى بوجود
الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو مح بداهة والا فالايجاد
للموجود بوجود مقارن للايجاد فان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل

للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو سلم ماذكر لزم ان لايحدث صفة في نفسها

اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها او هو اجتماع

النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل اونقول

لزم ان لايحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال العدم

او الوجود وكلاهما بط لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهي

فانتقض دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التاثير حال

الوجود او حال العدم ضرورة بشرط المحمول فان التاثير في وجود الاثر بشرط الوجود

او بشرط العدم فسلب التاثير في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود

او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اي هذا المذكور اعني الضرورة

المشروطة بالمحمول لاينافي الامكان الذاتي لان الملاحظ فيه الذات دون مالها

من الصفات فامتناع التاثير بشرط احدى هاتين الصفتين لاينافي امكانه بالنظر

الى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما ونحن نختار ان نقال قولك التاثير اما حال

الوجود او حال العدم وكلاهما باطلان ان اردت به ان التاثير اما بشرط الوجود

او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التاثير في ذات الممكن من حيث هو لابشرط الوجود

ولابشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه

في زمان الوجود كما ومنهم من اجاب بان التاثير في زمان الخروج من العدم

الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن

النافين للواسطة من جوز تقدم التاثير على حصول الاثر فقال التاثير حال العدم

في آن وحصول الاثر في آن اخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم

اصلا الشبهة الثانية وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى المؤثر لالامكانه ولالغيره

اذ ذلك فرع امكان التاثير وهو ممتنع اذ التاثير اما في الماهية او في الوجود او الموصوفية

به لانه اذا لم يكن التاثير في شيء من هذه الثلثة كانت الماهية مستغنية عما فرض

مؤثرا بالقياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام كلها بما مر لان جعل الماهية تلك الماهية

ع وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تاثيرا والموصوفية عدمية

فلا يكون اثرا والجواب انه اي التاثير في الوجود الخاص اي في الهويات كما مر من ان المجعول

هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تاثير المؤثر في اي شيء

هو بما لامزيد عليه وايضا فينتقض ما ذكرتموه الحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة

المحسوسة عن محدثها لان تاثيره اما في ماهياتها او وجودها او موصوفيتها به

والكل بط لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا في الخارج

تسلسل اي لزم التس وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها

اذ لايتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فننقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا

المؤثرية لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا

لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لالامكانه ولا لغيره ولم يكن

شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المط والجواب انه لايلزم من كونهما امرين

عدميين اعتباريين انتفاؤهما عن غيرهما بمعنى انه لا يكون الشيء في نفس الامر

محتاجا ومؤثرا اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية يتصف بها

الاشياء في انفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في

الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتا اي لو ثبت الحاجة

والمؤثرية لشيء فاتصف ذلك الشيء بهما فاما وجوديتان او عدميتان اذ لامخرج عنهما

ويبطل كلا اي كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين بما عرفت اما بطلان الوجود

فيلزم التس لانهما من الانواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط المتقدم واما

العدمية فبان يقال نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس مامر في

الوجوب وقد عرفت الجواب عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة

العامة وهو ان يقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرفت فيه من الخلل

والنقض بحاله هذا متعلق بقوله والجواب انه لايلزم من كونهما اعتباريين وما بينهما اعني قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاوليين منقوضة

بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضي ان لايحدث هذه الصفات لانا نعلم

بالبداهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية

فيها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا ان يقال لو احوج

الامكان في الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم ايضا الى المؤثر لاستواء نسبتهما اليه

اي نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما فكما ان الوجود

ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض لايصلح اثر الشيء سواء كان عدما اصليا

او طاريا وفي الاصلي مانع اخر وهو انه مستمر فالتاثير فيه تحصيل الحاصل فوجب ان

لايكون الوجود ايضا اثر الشيء والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان

انتفاء اللازم والاول لم يصح منعنا الملازمة اى لانم انه لو احوج فى الوجود
لاحوج فى العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان
محوجا فى الجانب الذى يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا فى الجانب
الذى لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة
المذكورة فى دليلكم فلا نم ان العدم لا يصلح اثر الشىء اى لانم بطلان اللازم فان عدم
المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما والا لما
لوجاز استناد العدم اليه اى الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم
علته لجاز ايضا استناد الوجود اليه اى الى العدم وانه اى جواز استناد الوجود
الى العدم ينفى الحاجة الى وجود المؤثر فى العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع
لانا نقول هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم
بجواز ذلك اعنى استناد العدم الى العدم وامتناع هذا اعنى استناد الوجود
الى العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهى ايضا مخصوصة
بنفى كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه ايضا
حال البقاء لثبوته اى ثبوت الامكان للممكن فى زمان البقاء فانه لازم للماهية
الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هى هى فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع
الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذى هو الاحتياج
الى المؤثر ثابتا ايضا والتالى بط لان الحاصل به اى بتاثير المؤثر حال البقاء ان كان
نفس الوجود وانه حاصل قبله اى قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل
به امرا متجددا لم يكن المؤثر بتاثيره موجبا للباقى الذى هو المتصف بذلك الوجود
الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر آخر فلا يكون مؤثرا فى الباقى والمقدر خلافه لا يقال
تاثيره فى بقائه الذى هو امر متجدد لا فى ذاته بحسب اصل الوجود الذى كان حاصلا
لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما اعترفتم به فبقى الذات بلا مؤثر
فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها فرضا هذا خلف والجواب
انه اى التاثير فى الممكن الباقى ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا لمتجدد بل تاثيره فيه
هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده او لا من وجوده فان سمى الدوام متجددا
لانه لم يكن حاصلا فى اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول التاثير فى دوام
الوجود الحاصل اولا لا فى امر متجدد هو وجود ابتدائى وانتم تقولون لا تاثير فى الوجود

قوله لا يقال تاثيره فى بقائه الخ قائله صاحب التجريد فى نقد المحصل وقال فى التجريد والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث
وفى دوامه لدوامه يرد عليه ان المؤثر اذا كان قديما يكون الاثر ايضا قديما لان وجود الاثر ودوامه
لوجود المؤثر ودوامه فيلزم منه تعدد القدماء وقدم العالم وهذا وان التزمه الحكماء القائلون بعلية الامكان
للحاجة لكن المتكلمين الموافقين لهم فى ذلك لا يمكنهم التزامه وسيجىء بيانه ان شاء الله تعالى لمحه ابن الوزير
قوله وهى ايضا مخصوصة اه فيه بحث لان الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم وصف لازم
لا ينفك عن الممكن ابدا فهو متصف به حال البقاء ايضا فيكون محتاجا الى المؤثر حال البقاء ايضا فكما يخفى
ينفى بهذه الشبهة علية الحدوث للحاجة كالامكان بان يقال لو كان المحوج الى المؤثر هو الحدوث لاحوج
اليه ايضا حال البقاء لثبوته الى آخره نعم هو بمعنى الخروج من العدم الى الوجود لا يكون علة حال البقاء اذ لا
يكون الحادث متصفا به بعد ما خرج الى الوجود وهو ظاهر لمحه ابن الوزير
قوله ولنا ان نقول ابتداء اه انما قال ابتداء دفعا لما يتوهم فى كلام المص من التناقض لان منع الملازمة على تقدير
ان لا يصلح العدم اثرا الوقوعه بعد قوله والا اى وان لم يصلح اثرا الخ فالظاهر ان تسليمها ايضا على ذلك التقدير
فيؤل المعنى الى انا سلمنا الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا فاصلحه
بان حمل التسليم على الابتداء من غير ترديد ف لا حوج حال البقاء الممكن ان يقال على قياس ما ذكر فى
الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء والتاثير فيه انما ان يكون ممكنا اولا فان كان ممكنا فبطلان التالى
ممنوع والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم يكن هنا مانع حسن چلبى
قوله بحسب اصل الوجود الخ اشار بقوله بحسب اصل الوجود الذى كان حاصلا فى تفسير قوله
المجيب لا فى ذاته الى جواب آخر عن اعتراض المص عليه بعد تسليم ان هذه الزيادة وقعت فى كلامه
وذلك بان يقال ليس مراده من نفى التاثير فيها نفيه مطلقا حتى ينافى امكانه الذاتى بل نفى التاثير فيها بحسب
اصل الوجود اى ليس ما يعطى الفاعل المفعول حتى البقاء نفس الوجود الذى كان حاصلا والا لزم تحصيل
الحاصل المحال بل يفيده صفة البقاء وقد يعترض ههنا كلام وهو ان اعطاء نفس الوجود حين البقاء فى
الزمان الثانى هو اثر الفاعل كما كان اعطاء نفس الوجود فى الزمان الاول اثره وذلك ليس بمح
بل هو الحق وسيجىء تحقيقه فى حواشينا على قوله وتوضيحه ميرزاجان
قوله والجواب انه ليس تحصيلا الخ حاصله ان التاثير انما هو فى الذات فان المؤثر كما افاده فى الزمان الاول اصل الوجود
كذلك افاده فى الزمان الثانى دوام الوجود فلا يلزم شىء من المحذورين فيحتاج الذات فى الازمنة كلها الى المؤثر فلا يكون
مستغنيا عنه اصلا فان قلت يلزمك ايضا ان يكون الذات حال البقاء مستغنيا عن المؤثر بحسب اصل الوجود قلنا
لا يلزم منا ذلك فان الامكان علة لاحتياج الذات اليه وعدم استغنائه عنه على كل حال وهو ثابت فى الوجود الاصلى اولا
وفى دوام ذلك الوجود ثانيا وظاهر ان الدوام ليس الا الوجود فى الزمان الثانى فالذات فى الاتصاف بالوجود فى الازمنة
كلها محتاج الى المؤثر بخلاف جواب المجيب مع قطع النظر عن توجيه الشارح المحقق لانه نفى التاثير فى الذات فبقى الذات بلا مؤثر
على ما ذكره المص وليس قول الشارح بحسب اصل الوجود اشارة الى الجواب عن اعتراض المص عليه ولا بد فيه كما ظنه المولى ميرزاجان
على ما يظهر من النظر فى حواشى الفاضل الخلخالى عند تحشية قول المص الذات ممكنة الخ قوله صار النزاع لفظيا حيث اندفع
المحذور الذى يهولن وهو ثبوت المؤثر غير موجب للممكن الباقى وبقى الكلام فى المتجدد فنفينا عنه التاثير وقد عنينا
بالمتجدد الوجود الابتدائى وانتم اثبتم فيه التاثير مريدين به الدوام ونحن نقول به وانتم تقولون بالاول فلم يبق
بيننا خلاف الا فى لفظ المتجدد وانما قلنا حيث اندفع المحذور اذ مع ثبوت الملازمة المذكورة لا يمكن لهم الاعتراف
حتى يتصور كون النزاع لفظيا لان مرادهم نفى التاثير مطلقا لا النفى باعتبار احد الشقين فقط لمحه ابن الوزير
وهذا الاعتراف منهم وان لم يكن صريحا لما عرفت ان مقصودهم نفى علية الامكان الا انهم لما الزموا بالجواب المتضمن لدفع
المحذور واستقوا ولم يقدروا على المقابلة وعجزوا جعلهم المص كانهم كانوا معترفين فيه وحكم بلفظية النزاع على تقدير
تسمية الدوام متجددا واما على تقدير عدم التسمية فالنزاع معنوى اذ الجواب ح يكون باختيار شق ثالث ويكون
المحذوران باقيين فى كلا الشقين غير منتد فعين عنه واحد منها حتى يمكن ان يلزمهم منزلة المعترف كما عرفت فتامل لمحه ابن حسن پاشا الوزير
قوله وجود ابتدائى اى الغير الحاصل اولا اعنى الامر الجديد الذى لم يكن حاصلا قبل هذا التاثير بل حصل له بهذا التاثير الجديد لمحه ايضا
قوله لا فى ذاته اى تاثيره فى بقاء الباقى فيكون التاثير فى الباقى من حيث بقائه لا فى ذاته بحسب اصل الوجود فلا يلزم
شىء من المحذورين وتحقيق الجواب فى الحاشية الجديدة على شرح التجريد للجلال الدوانى فليراجع لمحه

في الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان

المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه

انه لا تاثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المص بل فيه ان تاثير المؤثر في امر

جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان

باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء

بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه لان

البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر

وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام

بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه

لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود

اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته

الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال

اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند

الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو

اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي

استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا

بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد

دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج

وقد نبهت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير في الباقي تحصيل

للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا

او وهم انه يفيد البقاء ويجعله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان

التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي بل تجدد فقد توهم ان ذلك المتجدد

وجود ابتدائي وهذا ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في

بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود

المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده

لوجوده وذوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغيير

العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان

للحوادث التي نشاهدها مؤثرا اما لحدوثها واما لامكانها فاما ان يقال ذلك المؤثر
قديم فيلزم حدوثها اى حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب يخصص
تلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك
المؤثر القديم موجود فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر
آخر حادث ايضا فيتسلسل وهو محال قلنا المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله
تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج
الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان
ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر
لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور غير الوقوع اى وقوع احد المتساويين
بلا سبب مؤثر والثاني هو المحال لانه ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا
مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح
من غير مرجح اى من غير داع لامر غير ذاتي متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان
المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح كيف شاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد
مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر
الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجح
هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند
الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن
يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم التسلسل في التعلقات الشبهة السابعة
جملة الحوادث التي وجدت الى الآن من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان
الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها لانها اما
حادثة فيكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها
شيء منها وهي اى تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر في الجملة لا بد ان يكون خارجا
عن الاثر فيكون داخلة وخارجة معا هف واما قديمة فصدورها الا المؤثر اذ لا يجوز
ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تأثيره فيها اذا كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل
تاثير حقيقي بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي
المؤثرية فيكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فينقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها
اى صفة المؤثرية صفة ذهنية فيختار ان المؤثر في جملة الحوادث قديم وان تأثيره

تاثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تأثير
آخر فلا تسلسل ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا محتاج الى مرجح
ومخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها الشبهة
الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع اى يعلم بالضرورة
ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه ونعلم بالضرورة ان
الهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة
احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يتوقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال
في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا
والجواب ما عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المح
ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب خاتمة
للبحث الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان
الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته
لا تفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء
البناء بعد زوال البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ
معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فلزم ان تكون
الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية
الممكن خروج من العدم الى الوجود مسمى بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية
عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود واحتياجها الى
المؤثر في هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة
وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركة الآلات من الخشبات واللبنات
وتلك الحركة علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة
الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب
الحادث لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب بملاحظة امكانه الناشئ
من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب
الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين وقيل المحوج الى
المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة وقيل المحوج هو
الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها

وتأثيرها فالوا دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شطرا او شرطا وقيل الكل اى كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف قال الامام الرازى لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتأخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشئ متأخرة عنه وهو اى الوجود متأخر عن تأثير العلة اى عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما فى الواجب والممتنع المتأخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءها او شرطا تأخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثانى لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر فى العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب والمآل فى المعنى واحد قال الشارح ولا يخفى انه اى ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لا ان الحدوث علة فى الخارج للحاجة فيوجد الحدوث فى الخارج اولا فتوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر فى الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر قضية صادقة فى نفس الامر فيكون الممكن موصوفا فى حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشئ بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هى ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى العلة فى وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا ترى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاى شئ وجد العمى فى نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشئ بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما ان العلل موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود فى هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة فى نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هى اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع

او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث فى نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام متين لا مغالطة فيها اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض فى الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة بها الى علة فى وجودها لكن الاشياء متصفة بها فى نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة فى نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان اراد انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنه كما قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة وهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان يتصف واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة وثانيها

اى ثانى ابحاث الممكن لا يكون لاحد الطرفين اى الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذى تساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هذا الذى قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اى كون احد طرفيه اولى لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اى غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لا تقتضى التقضى والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفى لها فى عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق

جميع اجزائها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها

لا يقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وتحقق الشرط كان الوجود

اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل

اذا وجدت العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادها ظ لان تلك الاولوية مستندة

الى الغير لا الى ذات الممكن ولانه اى كون احد طرفيه اولى به لذاته بط لان الطرف الاخر

ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته

واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هذا خلف والا

وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع الطرف الاخر بلا علة وانه ممتنع بداهة لان المساوى

لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف

الاخر لعلة فهذا اى ثبوت الاولوية للطرف يتوقف على عدم تلك العلة التى

للطرف الاخر ضرورة انه مع وجود تلك العلة يكون الطرف الاخر راجحا واولى والا

لم يكن علة له فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة له لذاته اى

لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه

والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لان المبحث هنا

فان قيل لم لا يجوز حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة

الطرف الاخر اليه فيفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم

علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة فى وقوع الطرف الراجح فيكفى فى وقوع الوجود

وعدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اى ما ذكر من كون عدم سبب العدم

كافيا فى وجود الممكن يغنى عن وجود المؤثر فى الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات

وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام

عللها فعدمه اى عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا ويحصل المط

وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها

اى ثالث الابحاث ان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة فى وجوده كما مر وكون

الاولوية الناشئة من تلك العلة اذا لم يصل الى حد الوجوب غير كافية فى وقوعه لانه

انما صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض

مع تلك الاولوية الوجود فى وقت والعدم فى وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد

الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد فى الاخر لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب وان كان

وان كان لمرجح لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا

الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا

فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الاخر لم يكن العلة التامة علة تامة فقد

ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فالمرجح وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه

عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه ما لم يجب لم يوجد ومن علمه بوجد ثم

انه اذا وجد فبشرط الوجود واجب معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده

وانه وجوبه اللاحق لوجوده فانه وجد فلا امتنع عدمه ووجب وجوده فلاي فلك الممكن

الموجود وجوبان محيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر الى وجود العلة و

الثاني بالنظر الى وجود الممكن واحد معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى

ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك

حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدمه

ورابعها ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز خلو

الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس

اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعدما لم يكن وانه اي جواز

خلوها عنه على احد الوجهين ينفي الامان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن حكم

العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب

بعضها الى بعض وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان

المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن تلك الذوات

لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي وربما يحتج عليه اي على لزوم الامكان لماهية الممكن

بان الامكان لو لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به

اما ان يكون لامر يقتضي ذلك الاتصاف وهو اي الامكان باعتبار وقوعه صفة لها

ممكن الحدوث بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات

الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي لا يثبت

وجوده لجواز حدوث الحوادث من غير استناد الى شيء يقتضيها او نقول حدوثه للماهية

ان توقف على حادث اخر تسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى نهاية والا

وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث اخر فاختصاصه اي اختصاص حدوث الامكان

بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح هذا خلف والحق ان الدعوى وهي

ان الامكان الذى تقتضيه ذات الممكن من حيث هى هى لازم لها يستحيل انفكاكه عنها
اظهر من هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها
على ما ينبغى وفى الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوى الفطانة وبتقدير صحتهما لا ...
فى خفاء مقدماتها وربما يشكل عليه اى على لزوم الامكان للماهية بان حدوث
العالم اى وجوده غير ممكن فى الازل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول
وجود الحادث فى هذا الآن غير ممكن فى الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا
ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان
لشئ بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا فاعلية البارى للعالم بل للحوادث اليومية
غير ممكنة فى الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال وايضا فحدوث الممكن المقدور
مع الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل
الحاصل بعد امكانها اى امكان مقدوريته حال حدوثه ونحوه صدوره عن القادر فقد
زال امكان الشئ بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان
ازلية الامكان ثابتة وانما غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا
قلنا امكانه ازلى اى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك
الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو
الذى تقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية
ولفاعلية البارى لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى
ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم
الثانى لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده
على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل
الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
هو المسطور فى كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا
مستمرا فى جميع تلك الاجزاء واذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
فى شئ منها لم يمنع من اتصافه فى كلها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به
فى كلها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير

الغير وذلك لاينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من

حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه

ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود

اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لامكان

فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث لاوحده بل مع الحدوث على انه قيد لاجزء ونقول

انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لايزال قلت الامكان الذاتى يعتبر بالقياس الى ذات الشئ

من حيث هو فاذا اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما

وان اخذت ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يتصور هناك امكان ذاتى اذ ليس لنا

ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير

انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذى لايقتضى الوجود والعدم

ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف

الاخر لم يضر ذلك فى استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه

للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة

الغير والا توارد علتان على شئ واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق

الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا ع والجواب عن الثانى انه اى كون المقدور

مقدورا امر اعتبارى فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف

بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتى

بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافى الامكان الذاتى مع انه

قد ثبت مما سبق ان الباقى حال بقائه مقدور ومحتاج الى المؤثر بقيد البقاء والدوام

فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور المقصد الخامس فى ابحاث

القديم وهى امران اى هى راجعة اليهما احدهما انه اى القديم لايستند الى القادر المختار

اى لايكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه اى القديم

الذى هو العالم على رايهم الى الفاعل الذى هو الله تع لاعتقادهم انه تع موجب بالذات

لافاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون

لو سلموا كونه تع موجبا بالذات لم يمنعوا استناده اى استناد القديم اليه تع فالحاصل جواز

استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره اى اثر الموجب بدوام

ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الاخر ويمتنع استناده اى وامتناع

استناده الى الفاعل المختار انتفا فانه ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد
الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه اى القصد الى الايجاد مقارن للعدم
اى لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة فقدمهم
فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تع اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكما جوزوا
استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تع وان
المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تع بل
هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا
كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى
حدوثه على التقدير الثانى هكذا ذكره الامام الرازى ورد عليه بانه يدل على ان
المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس
فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه
مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان
العالم قديما وهو بط واعلم ان القائل بان علة الحاجة هى الحدوث وحده او مع الامكان
حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا [illegible]
منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان يتنزل عن اعتبار الحدوث
الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالمية الله تع
مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة
وهى العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هى الالوهية
وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله تع صفات موجودة قائمة بذاته وهى
قديمة فهم بين اذ يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا
الى الغير والاول بط فتعين الثانى فهذا الاول منهم مناقض لما ذهبوا اليه من اعتبار
الحدوث ولا مجال لتاويل النزاع هنا قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول
لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يعتبر تفسيره بما لا اول لثبوته [illegible] صفات
ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره
وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال الشارح ولقد
فى كلام القوم على منع الاخير يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز
استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الامدى وقال سبق الايجاد قصدا

على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اى سبق الايجاد
الايجابى سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدى
مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما اى بين الايجادين
فيما يعود الى السبق وايضا العدم وجاز ان يكون العالم واجبا فى الازل بالوجوب
لذاته تع مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تفاوتا فى التقدم والتاخر
بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها فى
الزمان ويؤيد كلام الامدى ما نقله بعضهم اى الطوسى من ان الحكما متفقون
على انه تع فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضى
وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية
الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد
الموجود ممتنع فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا
وقد يقال بتقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا فالاثر هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل
فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم
عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم فقد الموجب
بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام فى
استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازى لان تاثيره فيه اى تاثير الموجب
فى القديم اما فى حال بقائه اى بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وهو مح واما فى حال
عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف فان قلت
قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى الموجب فى البقاء فيكون مستندا ابدا الى
علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره
كالمعلول الباقى فانه محتاج فى بقائه الى علته كاحتياج حركة الخاتم فى بقائها الى حركة اليد
والمشروط الباقى فانه ايضا محتاج فى بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج فى بقائه الى الحيوة
والعالمية المحتاجة فى بقائها الى العلم واذ قد يراد بقاء الشى على وجوده وهو اى بقاء
الشى على وجوده نفس وجوده فى الزمان الثانى والا وان لم يكن نفس وجوده فى
الزمان الثانى بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان
فينقل الكلام الى بقائه ويتسلسل وقد يراد بقاء الشى على عدمه وبقاؤه على عدمه

نفس عدمه في الزمان الثاني اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم

فظهر ان الارادة يتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما فيكون في

تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء

ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه مح لم يكن استناد القديم اي الباقي دائما في بقائه

الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى

استمرار وجود اخر ثم انه اي ما ذكره الامام في ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب

معارض بوجوه الاول العدم ينافي الوجود و الفاعلية اي عدم الاثر ينافي وجود

وهو ظ وينافي ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك

الوجود ومنافي اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق منافي

من عدم الاثر شرطا لهما اي لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط

الشيء لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند

الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المط الثاني هو اي التاثير حال البقاء ممكن لان

الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون

الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الا حال البقاء اعني القديم يجوز استناده

في بقائه المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرط الحاجة اي ابطلنا

كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا

او شرطا فيجوز احتياج القديم الى المؤثر والا لكان للحدوث معتبرا في الحاجة اليه

الرابع الواجب لو استجمع في الازل شرائط المؤثرية في اثر من الاثار قدم اثره المستند

الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا اي وان لم يستجمع

تلك الشرائط في الازل توقف تاثيره في اي اثر فرض على امر حادث معتبر في مؤثريته فينقل

الكلام الى تلك الحادث ويتسلسل لتوقف كل حادث على حادث اخر الى غير النهاية والثاني

بط فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو

محوج في الوجود للمرواة اي العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد جاز

استناد المستمر في استمراره الازلي الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر السادس

زوجية الاربعة مثلا معللة بذاتها والتها من حيث هي دائم معها بحيث يستحيل انفكاكها

عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات

الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب لقوله فان قلت اي قلنا في جواب

في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه الى
المؤثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك لان المؤثر في الباقي حال البقاء اما ان لا اثر
له فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه او هو اي تاثيره في الباقي تحصيل
الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة كما مر هكذا اجاب الامام الرازي وقال ولنا
الاجوبة المفصلة مذكورة في المطولات قال المص وقد عرفت ما فيه اي ما في هذا الدليل
من الخلل وهو ان التاثير في الباقي وان كان فيما هو ان دوامه لدوام المؤثر فلا يكون
تحصيلا للحاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل
فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن
دعوى الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة
في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية
الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اي بثبوتهما
اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء
اختيارا بلا لزوم وهذا على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر
موجبا فكانه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعالمية عندنا نفس
العلم لا معللة به مع قدمهما كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال وارادتنا غير
مؤثرة اي لا مدخل لها في وجود افعالنا فلذلك جاز تعلقها بالموجود حال بقائه
اذ لا تاثير منا هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التاثير اراديا
كان او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز
استناد القديم الى المؤثر الموجب فعن الاولى ان الشرط في استناد الاثر الى
المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر
وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم
فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له
وهو القديم وما ذكرتم فيه اي في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره لا يفيد
يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة
على المط اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا
واثر الشيء وان اردتم به ان الباقي الذي له اول فهو في حال بقائه ممكن ومستند
الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء فههنا

قوله ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم الخ وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث
من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والتحرير ان العدم شرط تعلق الاختيار وقد يجامع اياه
في العباد وفي المعنى اجمالا يجامع لتمام فاعليته لا لاختياره وفيه بحث ظ والتحقيق في الجواب ان العدم السابق
لا ينافي وجود الاثر ولا فاعلية الفاعل وانما ينافيهما العدم المقارن ومنافات المقارن لا يمنع اشتراط السابق
وان اريد ان العدم من حيث هو عدم مناف منعناه ومع طح ق متوقف على العدم لتوقف النسبة على
الطرفين في الخارج والذهن ويلزم من ذلك توقفها على الوجود ايضا فيلزم اشتراط الشيء بنقيضه ايضا
لكن لقائل ان يقول المراد من مسبوقيته بالعدم عدم سابقية الوجود عليه لان العدم لا يتصف
بالسابقية في الخارج بل هو اعتباري يثبت عند العقل من عدم سابقية الوجود في الخارج فلا يكون
موقوفا على العدم وما قيل انه فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من
المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم فوهم لان القصد مقارن لعدم الاثر لا مشروط به
كما صرح به المص سابقا سل ق مصادرة اعلم ان الدور يكون في التصورات والتصديقات
والمصادرة مخصوصة بالتصديقات وهي كون المدعى عين الدليل او عين مقدمة الدليل او عين ما يتوقف
عليه مقدمة الدليل او جزء ما يتوقف عليه مقدمة الدليل والاولان فاسدان بلا خلاف والاخريان
مع الخلاف كذا في الكليات وههنا من قبيل الاول وفسادها لا يخفى كما لا يخفى لمحه ابن الوزير
ق وفي غيره لا يفيد اذ ليس الكلام فيه لمحه ق استناد القديم الى المؤثر اشار باقامة المؤثر مقام الموجب
الى ان المقصود عدم الاستناد الى مطلق المؤثر لا الموجب لكونه محل النزاع وقد مر ذلك سل ق
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
لا يجديكم اه من اجداه اذا اعطاه اي لا يعطيكم نفعا وفائدة
لان كلامكم بمعزل عن محل النزاع لمحه
قوله والعالمية عندنا اه العلم علة لكون الواجب عالما ضرورة توقف النسبة على الطرف سيما اذا كان
صفة زائدة على ما ذهب اليه الاشاعرة اللهم الا ان يقال لا علية الا بحسب الوهم لان النسبة
والاتصاف اعتباري وفيه ان يتوجه ان النسبة لا شك في كونها موجودة في نفس الامر
او يقال الخارج ظرف لنفسها وظاهر انها من هذه الجهة مترتبة على صفة العلم مع عدمها والمعلوم
انه لا فرق في ذلك بين كون المعلول متحققا في نفس الامر اذا كان الخارج ظرفا لنفسه وبين
كونه موجودا خارجيا في جريان الدليل في ترتبه على تقدير قدمه الى قديم اخر وكذا العقل
لا يفرق بينهما في هذا الحكم فليتامل فيه ميرزا جان
قوله الا امتناع كون القديم ممكنا لان بناء الجواب على عدم الفرق بين الاستناد والامكان فتامل لمحه
قوله بمعنى ان دوامه لدوام المؤثر فيكون التاثير بهذا المعنى مستمرا في جميع اوقات البقاء وليس المراد من
التاثير انه يحصل له البقاء في وقت معين من اوقات البقاء حتى يلزم تحصيل الحاصل المحال من حيث انه
لكونه قديما يتقدم بقائه على ذلك الوقت المعين قوله ولا في امر متجدد اي لا يكون [illegible] اي امر متجدد غير
الباقي ولو تعلق له من حيث بقائه حتى يلزم ان لا يكون مؤثرا في الباقي [illegible] وتمام تحقيقه في الشبهة
الخامسة على علية الامكان للافتقار الى المؤثر فتذكر لمحه ابن الوزير حاصل السند لان الامام ان المؤثر في الباقي
من حيث هو باق اما ان لا اثر له فيه اصلا او له فيه اثر والتالي بكلا شقيه بط اما الاول فلكونه خلاف المقدر واما الثاني
فلان تاثيره فيه اما في بقائه او في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق والثاني خلاف المقدر ايضا
والاول تحصيل الحاصل فيكون فرض تاثيره في الباقي مستلزما للمحال فثبت انه لا تاثير له فيه اصلا وحاصل
جواب المص انا نختار الشق الثاني وان له فيه تاثيرا وان تاثيره بمعنى ان دوامه واستمراره تابع لدوام المؤثر
واستمراره فلا تحصيل له فيه اصلا لا للحاصل ولا لامر متجدد والمحال انما لزم من جعل التاثير بمعنى
التحصيل وليس كذلك بل هو بمعنى الاستتباع على ما مر كذا قرره بعض المعاصرين والحق ان مراد
الامام من قوله لا اثر له فيه من حيث هو باق سواء كان الباقي قديما او حادثا وبهذا التعميم يستفاد من قوله
اصلا فيرجع الى قولنا ان المؤثر في الباقي من حيث هو باق اما ان يكون
مؤثرا في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق وهو خلاف المقدر او مؤثرا في بقائه
وفيه تحصيل الحاصل والجواب يؤيد ما قلنا قول الشارح ولا في امر متجدد الخ فتدبر

جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقى الذى له اول قد يتصور
فيه التاثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقى الذى لا اول له اذ لا يتصور فيه
ابتداء تاثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة ان العقل بداهة يحكم بان القديم
الذى هو مستمر الوجود فى الازل لا يحتاج الى موثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد
الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يجب منه كون الحدوث شرطا للحاجة ومعتبرا
فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدوث فى قبول التاثير اذ قد اجبنا
عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلا
كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذى هو الحدوث فى الموجودات فيكون
شرطا له بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة
انا نختار انه اى الواجب تع مستجمع فى الازل لشرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله
تاخير الفعل الى اى وقت شاء فلا يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا
بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم وان كان جائزا لما مر
من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد امر وهمى لا حقيقة له فى الخارج فلا
يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد
المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا فى هذا الاستناد لان القدم
من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة مثله وهو ان يقال الاربعة من
الاعداد التى لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية واستنادها
الى ذات الاربعة استناد وهمى لا حقيقة له فى الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد
انما جواز الاستناد الحقيقى واما ثانيهما اى ثانى الامرين من مباحث القديم انه
يوصف به اى بالقدم ذات الله تع اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضا
صفاته عند الاشاعرة ومن تبعهم وحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله تع صفات موجودة
قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظا اى انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله
سواء كان صفة له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا الذى
لله احوالا اربعة لا اول لها هى الوجود والحياة والعلم والقدرة اى الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله تع سبحانه ازلا واثبت ابو هاشم
منهم حالة خامسة هى علة للاربعة المذكورة ومميزة للذات اى لذاته تعالى عن سائر
الذوات المساوية له فى الذاتية هى الالوهية فقد اثبتوا مع الله فى الازل امورا

امورا كثيرة فلزمهم تعدد القدماء مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله تع كذا قال
الامام الرازى وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه الامور التى
اثبتوها احوال لا يوصف عندهم بالوجود فلا يكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت
لا اول له لكن الكلام فى المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال
دون من عداهم احتج المعتزلة على نفى الصفات القديمة التى اثبتها الاشاعرة بان القول
بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تع صفات
اى اوصافا ثلثة قديمة سموها اقانيم وهى بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى
واحسبها رومية هى العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة
بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع فى بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو
سهو فكيف لا يكون من اثبت مع ذاته سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر
كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية التى اختلف فيها كالبقاء
واليد وغيرها والجواب انهم اى النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اى الاقانيم
المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات
فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون
الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات
القديمة فى ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تع بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة لا لاثباتهم آلهة ثلثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد
فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا وسيأتيك فى بحث الصفات
القائمة بذاته تع تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع
المتكلمين لان ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا
العالم قديم على التفصيل الذى ستطلع عليه فى البحث عن حدوث العالم واثبت الحرنانيون
من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها
حيان والاولى فى الحمل اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس اما البارى فهو قديم
وحى وفاعل لهذا العالم واما النفس والمراد بها مبدأ الحيوة وهى الارواح البشرية والسماوية
فهى حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة فى الاجسام
التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها
منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان هى الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة

والا احتاجت الى هيولى اخرى وهى منفعلة بقبول الصور فلا يكون فاعلة والا

لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بجسمية وهو ظ والمراد بالفضاء هو الخلاء

ولولم يكن قديما لاترتفع الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين عن جهة اليسار والفوق

الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه

على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعنى الخلاء والزمان

لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين

قال الذي ذكريا الطبيب الرازي واظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول فى القدماء الخمسة

وستقف على ماخذهم في اثناء مايرد عليك في الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة

خفيفة **المقصد السادس** في ابحاث الحدوث وهي ايضا راجعة الى امرين احدهما

ان الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اي لوجوده

اول هو اي الحادث معدوم قبله اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث

الزماني ويقابله القديم الزماني و قيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان

هناك سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازائه القديم الذاتي فيكون

الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان

ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته

سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته

غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان

ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع حاله

بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته

فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اي عدمه

مقدم على وجوده تقدما بالذات وهو اعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو

الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية

الوجود ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني

بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات

على الوجود والا لكان علة له او جزأ لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود

في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكره

ان عدم اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب

قوله فان العدم لا تقدم له بالذات اه ما فيه بحث اذ لا نسلم ان العدم لا تقدم له ذاتيا على الوجود اصلا وما استدل به من ان العدم لا يكون علة ولا جزء علة للوجود غير تام لانه ان اراد بالعلية وجزئية العلة مطلق العلية والجزئية فلا نسلم انتفاءهما عن العدم وانما يلزم لو اقتضى ذلك اجتماع العدم مع الوجود المعلول وليس كذلك فان العلة المعدة والعلة التامة المشتملة عليها يمتنع اجتماعهما مع المعلول وان اراد بهما ما يجتمع مع المعلول فانتفاؤهما عن العدم مسلم ولكنه لا يستلزم انتفاء مطلق العلية والجزئية عن العدم حتى يصح الحكم بعدم تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا وما يؤيد جواز تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا ويزيل استبعاده ان العقل يجوز ان يكون الشيء علة لعدمه في الزمان الثاني ومقتضيا له بشرط وجوده السابق كما في الاعراض السيالة ويجوز ان يكون علة لعدمه في الزمان الثالث والرابع خاصة بشرط وجوده السابق عليه ان كان ذلك الشيء من الامور الباقية فاذا جاز ذلك يلزم ان يجوز كون العدم السابق شرطا للوجود في الزمان الثاني اذ لا فرق بينهما عند العقل بديهة وخصوص كون الموقوف عليه احد النقيضين النقيضين بعينه مما لا مدخل له في تلك الصحة فافهم **خطيب زاده على حاشية التجريد للشارح ق** ويرد عليه قال بعض الاجلة من المتاخرين ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم اي بامكان العدم سابقا عليه سبقا ذاتيا وهذا احق ضرورة تقدم الامكان الذاتي على وجود الشيء وانت خبير بانه لا فرق على هذا التوجيه بين ان يقال الوجود مسبوق بالعدم وبين ان يقال العدم مسبوق بالوجود وكذا ان يقال الوجود مسبوق بالوجود وايضا المسلم ان الوجود مسبوق بامكان الوجود واما انه مسبوق بامكان العدم فغير مسلم والحاصل ان الامكان الذاتي مركب من امكانين عامين فاعلم انه وقوع كل واحد من الطرفين مسبوق بامكان هذا الطرف امكانا عاما لا بامكان الطرف الاخر امكانا عاما مثلا وجود الواجب لا يستدعي الا الامكان في طرف الوجود وطرف عدمه ممتنع **ميرزا جان**

لا يوجب اقتضاءه اى اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده

سبقا ذاتيا كما دعوه نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن

سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق

الوجود بلا استحقاقه حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان يثبت انما

بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه فى اثباته

ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس فليس يلزم منه تقدم الاول على

الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه

وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود عين الماهية فى الممكنات حتى يتصور

هناك ان لا اقتضاء والوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور

ذلك اصلا **نكتة** الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه اى على الحادث لان الحدوث

مسبوقية وجود الشئ فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اى ذلك السابق اما عدم

الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر اخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف تفسيره

نظرا اليه اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع

اجتماع المتقدم والمتاخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث

ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلة سبقا يجامع فيه

السابق اللاحق ويكون القدم الذاتى مختصا بالواجب تع وثانيها اى ثانى المباحث

للحدوث انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزمانى

يستدعى مادة اى محلا اما موضوعا اذ كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان

الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث اذ كان الحادث نفسا وقد يعبر

بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها ومدة اى زمانا اما المادة

فلانه اى الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظ والامكان امر وجودى لما مر من ادلة

وجوده فى بابه يستدعى محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجود اذ يستحيل

قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اى نفس ذلك الحادث

الممكن والا لوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله

حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية اى لا تعلق له به اصلا فانه

لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا ومباينا له

فى الوجود لان صفة الشئ لا يقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اى كما لفاعل

كالفاعل القادر على ما توهم بعضهم من ان معنى امكان الشئ قبل وجوده هو صحة
اقتدار القادر عليه فانها اى القدرة بل صحتها معللة بالامكان اذ انما صح من القادر
ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان
ذلك لان الممكن فى نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان
الصحة العائدة الى ذات المقدور وهى الامكان مغائرة للصحة العائدة الى القادر
لكان هذا تعليلا للشئ بنفسه متاخرة عنه لتاخر المعلول عن علته وايضا امكان
الشئ صفة له فى نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه صفة الى الفاعل
فلا يكون احدهما عين الاخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا
عنه مباينا له فهو اى ذلك المحل امر متصل به اى بالحادث ايضا لاتصالا ما حتى يصح قيام
امكانه به وهو المادة ولابد ان يكون مرتبة عند عدمه والا احتاجت الى مادة اخرى
وفى المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة
يوجد فيها كالصور وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتبارى
كما سبق وانتم معترفون بان الامور الاعتبارية لا يستدعى محلا موجودا فكيف
تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا
المراد بهذا الامكان الذى يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادى دون
غير الامكان الذاتى لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل للشئ عند انتساب ماهيته
الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه
تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادى
فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشئ الذى ينسب اليه الامكان لا به وغير
لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتى
فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اى تحقيق الكلام فى هذا المقام ان الممكن اذ فى
فى صدوره عن الواجب مع امكانه الذاتى اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب
تام فى فاعليته لا قصور فى فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا
فرض ان امكانه الذاتى كاف فى حصول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائما الوجود
بدوام الواجب كالمعلول الاول والا وان لم يكف امكانه الذاتى فى الصدور
احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام
الممكن ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر

الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا
كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى
حادث اخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط اخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو
حادثا وذلك الشرط الاخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف
كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له فهى اى تلك الحوادث المترتبة اما موجودة معا
وانه باطل لما سياتى من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل فى الامور المترتبة
طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث
الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا الى شرط اخر حادث ايضا لما عرفت فيكون
ذلك الشرط الاخر الحادث داخلا فى المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ
مجموعها بحيث لا يشذ عنه شئ خارجا عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا سابقا عليه
وانه ممتنع واما متعاقبة فى الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد له اى الدليل المجموع
من محل يختص به اى بالحادث المفروض ولا و الا وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك
كان اختصاصه اى اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث اخرى ترجيحا
بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين
كانت نسبته الى الحادث المعين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدا
بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به فاذن له اى لذلك المحل استعدادات
متعاقبة كل واحد منها مسبوق بالاخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات
شرط للاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا فى الوجود ومقرب للعلة الموجبة القديمة
الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن
العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة
عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التاثير فى ذلك
الحادث تقريبا متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد وهو اى هذا الاستعداد الحاصل
لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادى لذلك الحادث وانه امر
لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان
اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت فى القرب والبعد والقوة
والضعف فى العدم الصرف والنفى المحض فاذن هو امر وجودى ومحله الموجود
ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى مبنى على اصلهم

الفاسد وهو بنى القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبداء عام الفيض
بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات
القوابل وسنبين ان المبدا مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان
الامكان الذى استدل به لا وجود له فى الخارج وقال الامكان امر عقلى يتعلق
بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس هو بموجود فى الخارج اذ ليس لنا
فى الخارج شئ هو امكان بل هو امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل
على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ
الذى هو موضوعه تعلق ذهنى لا خارجى فلا يدل على وجوده فى الخارج واما المدة
فلوجهين احدهما ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض
تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهو التقدم الزمانى فيكون المتقدم فى زمان
سابق على وجود الحادث وهو المط وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على
الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا
بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تفصوا عنه
الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لا تجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان
بالذات ولغيره بواسطته الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة
عمرو انما يجه ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت فى خلافة فلان وهذه فى
خلافة شخص اخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة
فلان كانت فى العام الاول وخلافة غيره فى هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام
الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان واحد من المتقدم والمتاخر نفس
الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر الوجه الثانى
ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه
على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود
الشئ عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل اى قبل الوجود كالعدم بعد
اى بعد الوجود فى كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية
ولا شك ان ما به الامتياز اعنى التقدم غير ما به الاشتراك اعنى نفس العدم فاذن
هو اى التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه وموجود فى الخارج لان نقيضه
اللاتقدم العدمى لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل

من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن للعدم
الحادث وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما عرفت بحيث
قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودى لا يعرض للعدم بالضرورة
وكونه نقيضا للاتقدم لا يقتضى كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتبارى فلا يقتضى
معروضا موجودا فى الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد
البداهة اجاب بقوله والحاكم بثبوته اى ثبوت التقدم فى نفسه هو الوهم
بداهة دون العقل وحكمه فى المعقولات الصرفة مردود كما فى تحيز البارى
فان الوهم يحكم بداهة ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما فى
كون كل مرئى مقابلا للرائى او فى حكمه كما فى الامور المشاهدة فى المراة وهذان
الحكمان باطلان لان البارى تع ليس بمتحيز اصلا وهو مرئى فى الدار الاخرة
بدون المقابلة وما فى حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود بط فان قلت هب
ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به
بداهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتى هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم
منه وجود ذلك المعروض فى الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا فى نفس
الامر لما هو امر اعتبارى

المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة

فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد الاول الوحدة تساوق
الوجود اى تساويه فكل ماله وحدة ما فهو موجود فى الجملة وكل موجود له وحدة
حتى الكثير الذى هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان الكثرة المخصوصة
مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اى اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما
اى تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يعرضا لشئ واحد نعم عرض الوحدة للكثرة
الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض احد المتقابلين للمعروض
لعروض الاخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا فى
الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو
موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت
المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة
بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات
الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة

ولا استحالة في عروض المتقابلين لشئ واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة
للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التساوق الذي بينهما ظن بعضهم انهما
اي الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت
لكل موجود معين ويبطله انه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان
التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص وايجاد الجسمين آخرين
اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اي كون التفريق
اعداما باطل اذ لو شق البعوض بابرة البحر الاخضر اعداماله وايجاد البحرين آخرين
والمجوز لذلك بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي مكابر لمقتضى عقله
ولا يناظر وانما جوزه من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها
فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان
اتصاليتان والموجود في الحالين معا هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا
انفصال بل تجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست
عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته
الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة
دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا يجامعها ومعنى ذلك
ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث يلاحظ كثرته وتفصيله موجود
وليس من هذه الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق
احدهما على شئ من جهة صدق عليه الاخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة
للماهية زائدة عليها لانها اي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة
يأباها فلا يكون الوحدة نفسها ولا اجزاءها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة
ايضا غير الماهية بل زائدة عليها لمثل ذلك فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث
هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود
والا يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع اجسام كثيرة في ظروف متعددة وجعلت
في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام
وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما
بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة
بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التعريف عبارة

بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار بدلالة عليها على قياس بداهته وقس حال الكثرة
على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند
الخيال من الوحدة فان النفس يدرك اولا الجزئيات وترتسم صورها في الآلات ثم ينتزع من
تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة
عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك الكل هو
النفس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر
عندها من العارض لما ارتسم في الآلات واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات
انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى
كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها
كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف
حقيقي **المقصد الثاني** اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد
اطلعت انت فيما مر على الماخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد
الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار
العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا
لا فرق بين وحدة لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها
ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت
عنها بخصوصيته فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها
الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة
عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابها
وبعض الوحدة ذكر دليلا دالا على كونها وجودية هو انه لو كان الوحدة عدما لكان عدم
الكثرة التي يقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما لشئ آخر لا يقابله واذا كان عدم
الكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فيكون الوحدة ايضا موجودة على
تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدم
العدم فيكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله عن الامام في باب التعين والجواب
عنه ما سبق هناك بعينه **المقصد الثالث** بين الوحدة والكثرة مقابلة
قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شئ واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة
ليست ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص

اى ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصى واتحاد الموضوع معتبر
فى المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين فى موضوع واحد من جهة واحدة
ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصى جوز
بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة
واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لامر من خارج وليس
الحال فى الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما
ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة مقومة وجوبا على الكثرة لانها مبدأها وجزؤها
فلا يكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما
على الاخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف
ولا ضد لها اذ ليس احد الضدين متقدما على الاخر وجوبا والوحدة مقومة
للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا
السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الاخر ولا ضد ايضا لان احد الضدين
لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفى التضايف والتضاد
لان دلالة التقدم على نفى التضايف ظاهر جدا وقريب منها دلالته على نفى
التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا
تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دليلا على نفى ما عدا التضايف
لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفى التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه
التقدم واذا لم يكن بين ذاتى الوحدة والكثرة شىء من الاقسام الاربعة التى للتقابل
لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهى
المكيالية والمكيلية فان الواحد اى الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا
الوحدة منه مرة بعد اخرى فنى بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشىء
من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشىء واحدا و
كثيرا معا من جهة واحدة والا لكان مكيالا من حيث انه مكيل وهو ممتنع لان المكيالية والمكيلية
متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل
التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية
من الامور المتضايفة قال الشارح واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشىء بحيث لا ينقسم
الى امور متشاركة فى الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه

يخالفه فى الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشىء بحيث
ينقسم الى امور متشاركة فى الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب
عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة فى
حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشىء بحيث
لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اى تقابل المذكورين فى تعريفى
الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اى تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات
فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروا
الا ان يجعلا اى الوحدة والكثرة امرين يتبعهما ذلك المذكور فى تعريفهما اذ حينئذ جاز
ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد فى كلامهم
ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه
ولا شك ان كون الشىء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا
كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت فى العبارة مساهلة و
المقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته فى الوحدة لا يتاتى
فى الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام
كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام
وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد من
لا مفهوم الكثرة والواحد يعنى انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة
والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هى جزؤها الا بالعرض من حيث
المكيالية والمكيلية كما تقرر لانه لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة وقد نقل عنه
انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والايجاب كما ذكر
فى الكتاب وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التى
هى جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التى
تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت فى جرة
او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد
صب فى اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على محل الاخر
ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال
الوحدة اذا طرأت لا تنفى الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها

ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات
لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء
هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن
ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور
رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال كالمتصور ثم ههنا بحث وهو ان طريان
الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها
شيء واحد ثم نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء
واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء
للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا
ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء
اخر هو معروض الوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو
ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على
موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات
فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين
واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة
من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم
في هذا المقام لا ان بين مفهومي تعريفهما تقابلا بالذات او بالعرض والقول بان
التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احديهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل
التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما
لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء
من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة
ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلفين
من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف
مع ان الوحدة والكثرة متباينان جدا ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين
بالاخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع
الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ذاتيهما متقابلان جزما مع قطع النظر
عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن

الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما
شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما
العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الاخر فتامل وانه
الموفق **المقصد الرابع** مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت
متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك
لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة وتمتاز
عنه بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها ويقوم كل عدد من
انواع الاعداد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة
من تلك الوحدات جزء لماهيته وليست لها جزء سوى الوحدات فما يقال من ان
وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري
بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص
منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة
للوحدات بعد اجتماعها لا الاعداد اي ليس يقوم كل عدد بالاعداد التي فيه
فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة اي
العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست
ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها
منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا
تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد
المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك
الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك
بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة
او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح
وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف
في تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها
باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر
المشترك بينها الذي في حقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمط

نعم ربما ينتقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من
تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد
ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات
الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال
الاول

المقصد الخامس

في اقسام الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى
جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم
الى الجزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة وهو غيره اي غير الواحد بالشخص ويسمى
واحدا لا بالشخص وانه اي الواحد لا بالشخص كثير له جهة وحدة فهو واحد من جهة
وكثير من وجه اخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا
فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم
اي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى
ذلك فاما ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون
ذا وضع وهو المفارق المشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم
الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة
الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من
اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص
المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راي نفاة الجزء واما حسا على راي
مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل في المقدار
او في محل المقدار حلولا سريانيا عند من يثبت هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية
مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء
مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه
وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال
بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك
ما آن متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اي بالمحل عند من يقول
بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض ويحل
في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد واما عند من
يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع

دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول
بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض
حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت
تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اي الواحد بالاتصال يقال للمقدارين
متلاقيين عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا للجسمين
يلزم من حركة كل منهما حركة الاخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان
الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية
واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة
فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة عنها فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع
كالانسان بالنسبة الى افراده فيقول الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع او
جزؤها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد
بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم
النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها والا وان لم يكن ذلك الجزء تمام
المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى افراده واما عارض اي يكون
جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد
بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك
الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية فان الانسان عارض
لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او واحد
بالمحمول ان كان جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن
والثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما اولا اي
لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها وذلك بان لا تكون محمولة
عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه
ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره
من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينة وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف
فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي
ليس مقوما لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة
عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد

في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت من النسبتين

فكونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وانا اعتبر

اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول

وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد

بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك

وتعلم ايضا اي هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد

بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي

هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ما هو

بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو

اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء

المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي

اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها

والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على

وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة

في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات

الخاصة بالحقايق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب

ح اشتراكها اي اشتراك الوحدات في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال فمنها ما هو

وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سياتي ومنها ما هو اعتباري

محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى

وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها

ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة

الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزؤها اي يجوز كونها

جزءا منها وكذلك ساير الاحكام فيقال مثلا يجوز كونها جوهرا في بعض وعرضا في بعض

اخر فتنبه له اي لما ذكرنا من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك

في مواضع متعددة المقصد السادس الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع

منها اسم بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فانا قلنا هما

متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي

وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة وفي الوضع موازاة

ومحاذاة كشخصان تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف كطاسين

انطبق طرف احدهما على طرف الاخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا

في بنوة بكر المقصد السابع الاثنان هما الغيران اي الاثنينية تستلزم

هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل

غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين عندهم بغيرين بل الغيران

موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها

لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا تتصف

به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز بينها ولا بد في الغيرية

من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين فان قلت اليس قد مر ان

الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت اجيب عن ذلك

بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هي عليه ولا بد في الغيرية

من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا تثبتها فلا

اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج اثنان احدهما موجود والاخر معدوم

وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف

والجزء مع الكل فانه اي المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اي ليس

الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظ وليسا ايضا غير الموصوف وغير

الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرية

وتولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين

بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا

جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود

الاخر فان القدم ينافي العدم فغير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الائمة

قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس

له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان

كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام

احاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير هنا محمول على عدد اخر فوق

العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار

غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت
كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره
وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان
الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا
ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الامدي
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين
الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف
كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين الاخر
ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من
الصفات النفسية لله تع بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك
بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض
لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المضافان كالابوة
والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين
في العدم اذ لا يجوز ان تعدم احدهما وتوجد الاخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين
ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها
عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم
لاستحالة عدمه تع وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه لا يقال في الجواب عن هذا الايراد يجوز
انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وح فقد انفك
احدهما عن الاخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الحيز فان العالم متحيز ويمتنع
ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الاخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم
يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما
من احد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم فقط
او الحيز فقط كان كافيا في دخولها في الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف
في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود
اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم
الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز ح انفكاك احدهما عن الاخر في العدم وكذا الحال
اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل ح عن الجزء في العدم فيكون الصفة

والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي
ذكره الامدي مردودا لما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك
من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم
بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري
والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى
الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان
يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك
العالم عن الباري في الوجود فيجاب عنه بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين
في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الاخر
في التعقل اما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا يصح هذا الجواب اذ
لا يجوز ان يقال يتعقل الباري معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا
اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة والموصوف
متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر اما تعقلا مطابقا
او غير مطابق واعلم ان قولهم اي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء
مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين النفي
والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين هو غير كما ان كل ما هو
غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي
وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك
بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى اخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجري لفظ
الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى اخر اما عين واما غير
ولا شك انه لا يمتنع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء باي اسم اراد وهذا
الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تع و
صفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى
للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب
ان يكون الحال كذلك في الحمل على ما مر في تحقيق معناه ولما لم يكونوا اي المشايخ
قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف

وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود
الذهني نعم المعلوم المحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه
والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها
بالوجود الذي اختلف فيه وهذا كلام لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ
في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوهما في تمثيلاتهم وفي
صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر
والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا
وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة
لغير الله تعالى فقد نفوه بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات
اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا
كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء
فتستروا عن هذا بانها انما يكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات

المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان الاتحاد قد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء
ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال
صار الماء هواء او الاسود ابيض ففي الاول زالت حقيقة الماء بزوال صورته
النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل
حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زالت صفة السواد عن الموصوف بها
واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء
شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث
كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك
في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه
شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم
اليه شيء وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق
وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد
وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمروا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد
شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد
كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فيكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر

آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واليه اشار
بقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بداهة العقل بعد تجريد
الطرفين على ما ينبغي فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين
وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله يعني ان
التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم
الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزاد توضيحه بنوع تنبيه
فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما
قد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا
اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بداهة والا لكان موجودا ومعدوما معا
وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران كما كانا
كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض بهذا الكلام هو التنبيه على الضرورة
بتجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض
الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فمنع امتناع الاتحاد
على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لا نسلم انهما لو كانا
بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن
كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع

المقصد التاسع الاثنان
عند اهل الحق من المتكلمين ثلاثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية
فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان
والا فالمتخالفان احدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات
النفسية والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد
عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات
المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز
والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون
معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء
على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية
ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها اي يلزم
التشارك في الصفات النفسية التشارك فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك

قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الاخر فيما
يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد
الاخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية
كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات
النفسية لانه امر ذاتي ليس لمعنى زائد يعني ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس
معللا بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي
ففيه اي في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة
التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد اذ قال تارة انه اي التماثل زائد على
الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من
الصفات والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية
بل هو منها ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده
عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات
ثم ايد كون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن
جملتها التماثل لا تعلل بالغير اي بامر موجود مغاير لمحالها اتفاقا فلا يكون التماثل
موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا يضره ثم من الناس من نفى التماثل
لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل وان اختلفا
من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين على ثلاثة والجواب
منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في
جميع صفات النفس قالت المعتزلة اي اكثرهم المثلان هما المشتركان في اخص وصف
النفس فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص دون الاعم فمح لامتناع تحقق الاخص
بدون الاعم والا وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم
جميعا فما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام اصرح بما هو المراد من الاشتراك
في الكل وهم اذ يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم
التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد
بعلل مختلفة لان التماثل بين صفة السوادين كما بين صفة البياضين فاذا كان
التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص
وصفهما اعني السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفهما اعني البياضية

البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل
الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان
مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها في البياضين فيكون
التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزون
ايضا وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل حينئذ على رأيهم اذ من
قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما كانت عالمية الله تع
واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص
صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر او لا يكون
واجبا للمثلين فيجوز كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى
بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه
ظ وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما
بالنافي قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب
التماثل ويلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية
واللونية والحدوث ويلزمه ايضا تماثل الرب للمربوب اذ يشتركان في بعض
الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين
في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وح يلزم ان السواد
والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للمخلوقين
في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تع مماثلا للحوادث اصلا وثانيها اي ثاني
الاقسام الثلاثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد
من جهة واحدة فمعنيان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا
معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذي يراد فيه
العرض ويخرج الجواهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو ظ ايضا ويخرج القديم
والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تع لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد
في شيء منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان
فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين
العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين
يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا يخرج الحركة

الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية
يستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج
نحو الصغر والكبر والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا هو الظ من عبارة
الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله معنيان يخرج
العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست
موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وايضا
هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه ان يفيد
تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا
احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف يجعل متضادة
وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله
معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل دالة على انه
بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما اخرجناها لان العقل لا يوجب
تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة في
الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تنافي
بينهما لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف
فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستانفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين
فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان
العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين مأخوذ
في حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التاثيرات فان مقولة الفعل لا وجود
لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج
المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى حذفه هذا واما اتحاد
المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان
واحد في محلين فلم يشترط المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا
اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء بجزء آخر من القلب ولا
اتصف الجملة بهما اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر لاتصف
جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة
كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء من شيء يتعدى حكمها كالعالمية

كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي لمجموع ذلك الشيء عندهم بل زادوا
عليه اي على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل اذ قالوا ارادة
الله تعالى يضاد كراهته وهما صفتان له حادثتان لا في محل اي ليستا في ذاته لامتناع
قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان
لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد ويرد
عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اي العرض لا يقوم بنفسه
ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما
واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون
العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنعي الاجتماع لما ذكروه ولا يكون
بينهما تضاد قال صاحب الغنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل
صور عموه فلم علمتم ذلك بالتضاد بينهما ثم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت
مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب
وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اي ثالث اقسام الاثنين المتخالفان
وهما غير الاولين اي غير المثلين والضدين ورسمه اي رسم الثالث ان يقال
المتخالفان موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميع الصفات النفسية
فيخرج عن الحد المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فيخرج عنه الضدان
وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكون في رسمهما ان يقال هما موجودان
لا يشتركان في صفة النفس اي في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من
المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور
في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات
النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع
عليه فقال ولا يضر الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين في بعض صفة النفس
كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة
نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات
النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسميان
اي هل يسمى المتخالفان المشتركان في بعض الصفات النفسية او غيرها مثلين باعتبار
ما اشتركا فيه من الصفات النفسية او غيرها لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد

الاصطلاح لان المماثلة فى ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة فى الاطلاق
الاسم قال القاضى والقلانسى من الاشاعرة لا مانع من ذلك فى الحوادث معنى
ولفظا اذا لم يرد التماثل فى غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسى بان كل مشتركين
فى الحدوث متماثلان اى فى الحدوث وعليه اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين
على المخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار فى تعريفنا التماثل بالاشتراك
فى صفة اثبات فانه تعالى عنده مماثل للحوادث فى وجوده عقلا اى بحسب المعنى والنزاع
فى الاطلاق اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى ومأخذه اى مأخذ الاطلاق
السمع عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب
والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد
والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف فى الغيرين
عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات اى صفات الله القديمة بالتماثل والاختلاف
بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها
بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل
الآمدى عن القاضى القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك
الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضى
لا يشترط الغيرية فى التخالف فالاولى ان لا يشترط فى التماثل ايضا فلا يكون هذا
الخلاف مبنيا على الخلاف فى الغيرين المقصد العاشر كل متماثلين فانهما
لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ الاشعرى وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما
قسما من المتضادين لدخولهما فى حدهما وح ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى
المتخالفين والمتضادين كما انقسم على راى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين
على ما عرفت والجواب لا وجوب عليه ولا دخول لهما فى حد المتضادين اما الاول
فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى واما الثانى
فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا
معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس
امتناع الاجتماع لذاتهما الا ترى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا
المراد بالمعنيين فى حد الضدين معنيان لا يشتركان فى الصفات النفسية ويشهد له
الذى ان اراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا

مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان فى محل واحد لنا فى اثبات
امتناع الاجتماع مسالك اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما فى محل واحد عدم تمايزهما
بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من
الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل
واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما ح اصلا فلا اثنينية فلا تماثل
لانه فرع الاثنينية الثانى الالزام فى العلمين النظريين اى لو جاز اجتماع المثلين لجاز
ان يجتمع علمان نظريان لشىء واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظرى بشىء جاز
ان يقوم به علم نظرى اخر بذلك الشىء وهو ممتنع اذ يلزم النظر فى المعلوم الثالث
اى الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع
سوادان مثلا فى محل واحد جاز ان ينتفى عنه احدهما مع بقاء الاخر واذا انتفى عن المحل
احد المثلين فيجوز اتصافه اى اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفى لان زوال احد
الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الاخر وانه اى ذلك الضد ضد ايضا له
اى للمثل الباقى فيلزم جواز اجتماع السواد الباقى مع ضده وهذا خلف الرابع لو جاز
اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان الحال بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك
وفيها اى فى هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز فى نفس الامر
ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة
دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لانه مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور
فيه وكذا الثانى منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلى الذى هو المدعى اعنى قولنا
لا يجوز اجتماع مثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين
المثلين اعنى العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى
اعنى قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس عقط ولا يستلزم له اوليس امتناع
اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث
منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما
وفرع ان المحل لا يخلو عن الشىء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان تكون
المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز زوال شىء منهما عنه واما الثانى فلجواز
ان يخلو المحل عن الشىء الذى هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين
فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز

اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى دفعه قلت لانم ايضا كون ذلك الانتفا

مصححا للصدع وجود المثل الباقى والرابع ايضا منظور فيه للالزام اى بلزم مرادة

لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحد الهوا اى المعلوم فى اثبات

جواز الاجتماع الجسم يغمس فى الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس

ذلك الاختلاف فى لونه بحسب تكرير الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق

عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع

المثلين والجواب ان كل واحد منها اى من الالوان المذكورة لون مخالف للاخر

فى الشدة والضعف وتتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثانى يزول

الاول عنه ولا يتصور اجتماعها فى ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتاخر اشد

من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين **المقصد الحادى**

عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان فى زمان واحد لا يشك انه المتبادر
بل لا ينتقض بالمثلين لان المراد عدم الاجتماع بالذات

من لفظ الاجتماع ما يغنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل

المجاز اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة واذ كانا فى وقتين فصرح بوحدة

دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع فى ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين فى زمان

واحد فى ذاتين جائز من جهة واحترز بهذا القيد الاخير اعنى وحدة الجهة لادخال

المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون

احدهما اى احد المتقابلين سلبا للاخر او يكون والاول من هذين ينقسم الى قسمين

لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان وسيأتى بيان احوالهما

فى اخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان

ليس احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان

ضدين مشهورين وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد

كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ

ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان

بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر فى تقسيم المتقابلين

الى الاقسام الاربعة التضاد المشهوري الشامل للتعاند بهذا وان اعتبر الحقيقى

وجب جعل المتعاندين قسما خامسا قالوا اى الحكماء وقد يلزم احدهما احد المتضادين

المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه

كونه وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل

عنهما معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما مع اتصافه اى المحل بوسط بين

المتضادين ويعبر عنه عن ذلك الوسط اما باسم وجودى كالمز المتوسط بين

الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين

كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما

قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة

متوسطة بين الثقل والخفة او دونه اى دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل

عن الوسط ايضا كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما

من الالوان وايضا قد يمكن تعاقبهما اى تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو
اى فى زمان واحد

عنهما بان يعدم احدهما ويوجد الاخر عنه فى ان واحد كالسواد والبياض

او لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة

فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو

المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اى لا تضاد بين
اى الحقيقى لا المشهورى كما فى شرح التجريد للمحقق

الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد وانما التضاد

بين الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد فى هذه الانواع الا بين

الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض

المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك

نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر من العدم والملكة او التضاد فيه

بالعرض وقد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة
لا بالذات

تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو غلط لان الشر ليس له
بل هو عبارة عن عدم الخير فبينهما تقابل العدم والملكة

طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شئ من الشر والخير ذاتيا لما تحته

لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملائما والشرية عن كونه منافرا وقد يعقل

الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا

فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة

مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين

الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كل واحد من

الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هى كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد

بين حقيقيهما اذ ليست احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين
عارضيهما هذا ما ذكر في الملخص فان اردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت
ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار الى جوابه
بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى الاول الذي
اشار الى جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله من العدم والملكة ولك
ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما
تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة
فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد
في الكل بالعرض اي هذه الاربعة امور عارضة ليس شيء منها جنسا لما تحته على
قياس ما عرفت فكون الشيء خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه
رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون
كل متضادين منها تحت جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون
الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لا تضاد حقيقيا
الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة كل ذلك
الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن انواعا اخيرة
تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا ثبت
بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعي والضدان
عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان
في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في التماثلين
والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه
ان اعتبر فيه نسبته الى القابل للامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له
اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعني
كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد اي
يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو
العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى
للاكمه وعدم اللحية للمراة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقرب
فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل

المقابل للحركة الارادية بالجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق
الجماد قابل للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق اذ ليس من شان المفارق
القيام بالغير ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنسا له
فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري
منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرنا
من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب نحو الانسان
واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكما كل اثنين اشتركا في تمام
الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى
المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع
بدل الذات واراد به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد
في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر الاخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد
بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما
في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه
فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان
والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع
اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور
في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل
كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز
كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه
ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف
لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء
البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه
المقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب
ولا اعتبار بحرف السلب
وذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية
هذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين

وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا
في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما الوجودي واجيب
بان المتقابلين متقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم
متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء
اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه
وعدل المص عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للاخر او يكون
تنبيها على ان المراد بالوجودي هنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل
مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر
ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه
الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في
قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين الثالث
المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما
في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع به
وجود الاخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك
المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما
في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال
بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل
بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة
يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود
في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران
عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين هنا
في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية
بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا
فالمتقابلان هنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول
اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل
الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس
فان اعتبر معه صدقه على شيء يكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما

ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل
او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها
سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه
نسبة بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم
الفرس ولا سلب في الحقيقة هنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على
نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم اخر ولا
نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم
الواحد كما يشهد به البداهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه
متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة
فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل
او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما
قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير
فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس
واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سهى الا ان يبني ذلك
على الشبه والنظر الى الظاهر خاتمة للمقصد الحادي عشر التقابل بالذات
انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر
الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم
لسلب الاخر ولولاه اي لولا استلزام كل منهما لسلب الاخر لم يتقابلا فان
معنى التقابل ذلك اي استلزام كل منهما سلب الاخر فلولا ان كل واحد من السواد
والبياض يستلزم عدم الاخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب والايجاب
بالذات وفي ساير الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا
فالخير فيه انه ليس بشر وهو اي نفي الشر عن الخير امر عارض له خارج عن ماهيته
الخيرية وفيه انه خير وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينفي عنه
عارضا له وهو نفي الشرية وكونه ليس خيرا ينفي عنه الذاتي الذي هو الخيرية
والتنافي للذاتي اقوى في التنافي وامتناع الاجتماع من التنافي للعرضي فهو اي
تقابل السلب والايجاب اقوى التقابلات وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ
فيهما اي في المتضادين مع السلب الضمني امر اخر وهو غاية الخلاف المعتبر

في التضاد الحقيقي والله اعلم المرصد الخامس في العلة والمعلول لما كانت العلية
والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان
والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشرة الاول تصور
احتياج الشي الى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه
الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري
مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجود شي يسمى علة له وذلك
الشي المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة
اما جزء الشي الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشي
بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب
مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا
حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين
تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها وان كان الشي به بالقوة كالخشب له
اي للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص
بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض
التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اي للمادة اسماء متعددة
باعتبارات مختلفة مادة وطينة اذ يتوارد عليها الصور المختلفة وقابل
وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدئ التركيب واسطقس
اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الاخر
وهاتان اي الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما
علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما
عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون
خارجا عن المعلول اما ما به الشي كالنجار اي للسرير وهو الفاعل والمؤثر
واما ما لاجله الشي كالجلوس عليه له وهو الغاية اي العلة الغائية وهاتان
العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون
الماهية والاوليان وهما المادة والصورة لا توجدان الا للمركب وهو ظ
والغاية لا تكون الا لفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية
وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى ما يترتب على فعل الموجب غاية

غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود
للفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس
على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره
وحصوله في الذهن فلها اي للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس
الى شي واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج
الشي في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع
اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى
قوله وانها اي العلة التامة قد يكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب
الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هنا شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر
عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن ثمة فانا اذا
وجدنا ممكنا طلبنا علته او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار
وقد يكون مجتمعة من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار
وقد يكون مجتمعة من ثلث منها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة
الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة
عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول
بالزمان واما العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلث فمجموع امور
كل واحد منها مقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها
عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الا
المادة والصورة بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اي تقدم
الماهية على نفسها فضلا عنها اي عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين
اخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة
هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية
تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا
نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد
فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل
وحده او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان قيل
قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه

الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجية منحصرة في

الفاعل والغاية قلنا انه جزء الفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل

بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع

فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر

وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول

الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها

من تتمة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل او القابل بل

اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه

خلاف الضرورة الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا

له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ الوجود الغير نعم انه

اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول

فانه اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم

العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف

فيها اي في الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودي

المعتبر في علة الوجود الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في

المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اي ذلك العدمي مؤثر في الوجود

ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية

فتكون هي ايضا موجودة لوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بداهة العقل

لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن تجوز ان يتوقف التاثير

في الوجود على امر عدمي كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون

مدخل الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة

والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده

وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فما قيل من ان

العلة التامة للوجود لا بد ان تكون موجودة اريد به ان ما له مدخل بوجوده

لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له

مدخل بوجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة

وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها

من اجزائها موجود افذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا اقام عليه برهان ايضا فان قلت لم لا تجعل ارتفاع الموانع جزأ للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه مع بداهة قلت ليس معنى كونه جزأ انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان اراد سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق لا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لا محل من عدادها ولم يعد قسما برأسه ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما منه الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزأ اما ان يكون جزأ عقليا وهو الجنس والفصل او جزأ خارجيا وهو المادة والصورة

المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا اليهما اي كل واحد منهما للعلية اي لكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة مستغنيا عنهما عن كل واحد منها اذ بالنظر الى كل واحد منهما اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجد الامر الاخر اذ الغرض ان كل واحد مستقل وهو اي جواز وجود بكل منهما وان لم يوجد الاخر هو معنى الاستغناء اي استغناء ذلك المعلول عن الاخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين

قوله ضرورة العقل اه فيه اشارة الى ان الضرورة التي ادعاها المص بقوله لم خلوف الضرورة ضرورة الوهم وكذا قوله ...

مسعود شرواني

ميرزا جان

ميرزا جان على حكمة العين

مسعود شرواني

وغير محتاج اليها لا يقال منشاء الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها الرو منشاء
عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج
شئ الى اخر فى وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان
سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد شخصى مستلزم لو قوع الخ فيكون امكان
اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضاح واما توارد هما على سبيل البدل
مع امتناع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحدة منهما بحيث
لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فاذا وجدت احديهما وجد
المعلول وامتنع وجود الاخرى اذ لو امكن ان تعدم الاولى وتوجد الاخرى
فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم
وان لم يعدم وجب ان تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل
له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء
الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم ان لا تكون ح علة مستقلة فالتوارد على سبيل
البدل جايز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى
بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على البدل
ح مطلقا لانه اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود
الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب
عدم المعلول وما يظن من ان اصلى الخارج والتدوير يجوز توارد هما بدلا على
حركة الشمس فجوابه ان المعلول هنا اعنى حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص
ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل
الاخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصى يتوقف
على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على البدل فيكون
اثباته به دورا الوجه الثانى اما ان يكون لكل واحد منهما اثر اى تاثير فكل اى كل
واحد منهما جزء العلة لان المستقل بالتاثير هو المجموع فهو العلة التامة وكل
واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض او لاحدهما فقط اثر فهى العلة التامة
دون الاخرى او لا اثر لشئ منهما فلا شئ منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف المقدر
فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تاثير تام كما هو المتنازع

هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزءا للعلة فان قلت فيستغنى بتاثير
كل واحد عن تاثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل وجوزه
اى تعليل الواحد الشخصى بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة بجوهر فرد ملتصق
بيد اثنين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الاخر على سوية فى القوة والسرعة
وح لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذى لا يتجزى حركتان لامتناع اجتماع المثلين
بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم
الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد
اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك
الجوهر مستندة الى الله تع ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه
بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة
فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخر ولا محذور فى ذلك
واما المتلازمان وهما واحد بالنوع فيجوز تعليله اى تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين
على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا اخر منه مع كونه مماثلا
للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية
توجد فى ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص
كما مرت اليه الاشارة كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة
للسواد فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين فى الماهية الا ان
عارضيهما متماثلان فيها ثم انه يعلل كل من المخالفتين المذكورتين بمحله اما
وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة
لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول بان المخالفة التى هى من الاضافات امر
ثبوتى موجود فى الخارج وكذا الحال فى التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض
واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز
الجنس والفصل فى الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه وايضا فالحرارة
نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت
المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هى هذه الامور وحدها او ماخوذة مع غيرها
لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة فى تمام الماهية
وستنبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد واعلم انهم مثلوا بافراد الحرارة النارية

المستند الى افراد النار لعدم تعدد العلة ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة واذا اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا

قال في المحصل المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع

فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احديهما علل الامر اى الفردان المتماثلان منها بها اى بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشئ او لازمه يستحيل انفكاكه عنه والا وان لم تقتض الحاجة الى احديهما استغنت عنهما اى عن كل واحدة من العلتين فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشئ منهما لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن عنه قلنا هي اى تلك الماهية تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعين من جانب العلة اى نختار ان الماهية لا تحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بان يكون هذه المعينة تقتضى ان تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى ان تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازي

قال المص واعلم ان هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما اى الى شئ منهما بعينه بل احتياجه الى مفهوم احديهما اى الى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احديهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا اتم الصواب

الصواب في الجواب ان يقال لا وجود للطبايع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها
فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك
العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشاء الاحتياج في
المتماثلين هويتهما المتخالفتين **المقصد الثالث** يجوز عندنا يعني الاشاعرة اسناد
اثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول
بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تع مع
كونه منزها عن التركيب ومنعه اي منع جواز استناد الاثار المتعددة الى
المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد الة كالنفس الناطقة يصدر عنها
اثار كثيرة بحسب تعدد الاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد
شرط او قابل كالعقل الفعال على رايهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة
اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي من جميع
الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية
ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل كالمبدا الاول
فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات
عن الواجب تع كما هو مذهبهم على ما سياتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة
لما اثبتوا له تع صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا
يندرج على رايهم في هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا
لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر
عنه اثار اتفاقا والنزاع اذن في كون المبدا موجبا او مختارا لا في هذه
القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا
من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة وان فرض ان لا يكون في المختار
تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا لنا في اثبات الجواز
الجوهرية مع كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول
الاعراض ايضا فهما اي التحيز وقبول الاعراض اثران لبسيط واحد حقيقي
لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض
والاخر وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط
لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل

حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والجزء كما ذكرتم بل الكلام فى قابليته لهما

وهو اى كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق انه لا يتم هذا الاستدلال

الا ببيان بساطة العلة الجوهرية ولا يمكن لضرب الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة

اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته

ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اى القابليتين اللتين

هما الاثران وجوديين قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات

التى لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الالة والشرط

فى صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة

اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لا و ب مثلا لكان مصدريته ا غير

مصدريته ب لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى فان دخل فيه اى فى الواحد الحقيقى

هما اى هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب فى الواحد الحقيقى

هذا خلف والا وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقى

مصدرا لمصدريتهما اى لمصدريتى ا و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان

يكون المصدريتان مستغنيتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا

لا و ب والمقدر خلافه وح عاد الكلام فيهما فى المصدريتين فنقول كونه مصدرا

لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا

فيه او احدهما لزم التركيب والا لكان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل فى المصدريات

وقد يقرر هذا الوجه بطريق البسط فيقال ان كان كل من مفهومى مصدريته ا

ومصدريته ب نفس الواحد الحقيقى كان لامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان

دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا

معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج

الاخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال الوجه الثانى

انا لما راينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة

النار غير طبيعة الماء ضرورة اى قطعا يقينا لا شبهة فيه فقد استدللنا

باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز فى

العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده

لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس عكس

عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المط الوجه
الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين كا و ب مثلا لكان مصدرا
لا ولما ليس الا ب لبس او لكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب وانه
تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اي يجاران المصدرية
خارجا عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية
التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات
مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ما له وجود وح فلا يكون هناك
مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور
الاعتبارية غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجبة يجب ان تكون موجودة
قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول
ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول
معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور ح صدوره عنها ففي كل
صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر
ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي
التي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل
واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات
الفاعل فان اقتضى صدور اثر اخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات
اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له
مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما واذا تعدد المعلول فلا بد من تعدد في ذات
الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان
وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه
قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة
الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة
متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها
مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض
ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدا
الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد تعلقاتها بحاز

قوله لا شك ان العلة الموجبة الخ انما تعرض لهذه المقدمة لان العلة لا تكون علة بدون ما ذكره من الخصوصية فالعلة في الحقيقة
هي هذه الخصوصية فيجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات فلا تكون من الاضافيات المتاخرة عن الطرفين حتى يقال
ان المصدرية امر اعتباري لا وجود لها فيرد تحرير الدليل المذكور كما لا يخفى وان اعتبر تغيير الركاكة ذهب اليه المسعود الشرواني كما هو وجه
فتامل لمحرره ابن الوزير اذ ليس هناك جهة اخرى اه سياق كلامه يدل على انه لو كان هناك جهة اخرى لجاز ان يصدر عن المبدا اثنان
وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون له خصوصية مع احدهما بحسب الذات ومع الاخر بحسب تلك الجهة لكان مصدرا لهذه
الجهة ايضا لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية اخرى ويتسلسل فليتامل ح ولو نوقش في كون تلك
الجهة نفس الخصوصية قلنا تحقق الخصوصية يكفينا في اجراء الشبهة ولو كانت غيرها منح ف ولهذا قيل الواي ولاجل ان ما
ذكرناه امر ظاهر لا ينبغي لعاقل ان يشك فيه اه كما يدل عليه قول الشارح لا شك اه وقد يجعل اشارة الى انه يلزم على ما ذكر
خلاف المعروض المدلول عليه بقوله وح لا يكون الفاعل اه فتدبر ف قلنا اه قال الجلال الدواني لا يخفى على الفطن المنصف انه اذا
اشتركت الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشا خصوصية كل واحد وهو بعينه التي بها يمتاز
عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة بعينها
الخصوصية المشتركة لا تقتضي الا امرا مشتركا فلا تقتضي خصوصية كل واحد منها لان المقتضى تابع للمقتضي اشتراكا
واختصاصا فلا بد لخصوصية كل معلول من مقتض كذلك نظيره ما قالوا ان التصور الكلي والارادة الكلية لا تصيبان الامر الجزئي
وفيه بحث لانه ان اراد باشتراك الخصوصية انها متعلقة بالقدر المشترك بينهم وهو الامر الكلي حتى يكون المعلول امرا كليا
فمسلم ان اشتراك الخصوصية بهذا المعنى يستلزم ان يكون المقتضى امرا مشتركا كليا لكنه ما قال بالخصوصية المشتركة لم ترد
بهذا المعنى وان اراد انها متعلقة بكل معلول بخصوصه فلا نسلم ان اشتراكها بهذا المعنى يستلزم اشتراك
مقتضاها قوله لان المقتضى تابع للمقتضي قلنا المقتضي في الحقيقة هو الفاعل وهو امر مخصوص غير مشترك في نفسه
اصلا ولو سلم ان الخصوصية هي المقتضى بقول تلك الخصوصية امر جزئي لا كلي فلا يتكثر ولا يشترك في نفسه اصلا انما
يتكثر ويشترك بتعلقها واما ما ذكره من النظير فمردود بان التصور والارادة الكليتين لا يتعلق بكل واحد من
الخصوصيات بل بالامر الكلي فلا يكون من قبيل ما نحن فيه على انه لا يلزم من اشتراك الخصوصية اقتضاء القدر المشترك
لاحتمال ان لا يكون بينهم قدر مشترك او كان ولكن لا يكون مقتضى العلة بل يكون مقتضاها كل واحد من
تلك المعلولات بخصوصه فتدبر لمحرره ابن الوزير لم لا يجوز ان يكون لذات اه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل
البسيط مع احد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه له خصوصية مع الاخر ويجوز ان يكون
كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق كما قالت الفلاسفة واشتهر منهم من استناد حوادث عالم العناصر
الى العقل الفعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل اخر كما سياتي تفصيله ح وقد يقال ايضا يجوز ان يكون تلك
الخصوصية من جانب المعلول بان يكون المعلول علاقة ومناسبة مع علة مخصوصة لا يكون تلك المناسبة الخصوصية لغير
ذلك المعلول مع تلك العلة بل لكل من الامور المتكثرة مناسبة مخصوصة معها فيصدر عنها تلك الامور باسرها ولا يكون
تكثر في ذات الفاعل ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته ع ف خصوصية مع امور يعني الخصوصية
التي للعلة مع المعلول اي خصوصية تقتضي كل واحد من تلك الامور بحيث تكون تلك الخصوصية الواحدة منشا لتحقق
خصوصية كل منها وهوية التي بها يمتاز عن غيره ومنع صدوره نحو متباينة الوثار عن خصوصية واحدة مصادرة
على المطلوب لانه اول المسئلة فلا يرد ما اورده الدواني ما خلاصته ان الخصوصية المشتركة بين المعلولات
تقتضي وقوع المعلول المعين على انحاء البواقي اي وقوع الكل على نحو واحد فتخصيص واحد منها بنحو خاص
اي بوجه معين وتشخص خاص لا بد وان يكون له مرجح وليس الا تلك الخصوصية فيلزم وقوع الجميع على نحو
الاستواء او نسبتها الى الكل على سواء فيلزم ان لا يصدر عنه المتعدد على تقدير صدوره عنه اذ لا يمكن
التعدد بدون اختلاف المتشخص بهذا خلف لانفعال العلل الوختلوف ناش من اختلاف الشروط او القوابل او جهة
اخرى لانا نقول الكلام مبني على انتفاء كل جهة تخرج عن ذلك الواحد الحقيقي كما عرفت فتذكر كلنبوي
اي مختصة بتلك الامور والافلا وجه لقوله او غير متشاركة فيها مسعود شرواني ف لا بعضها دون بعض
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ف ولئن سلم اه لعل مراده على ان الاشاعرة وان كانوا متنازعين مع الحكماء في هذه
المسئلة الا ان معتقدهم ليس ان المبدا الحقيقي داخل في موضوع تلك المسئلة فحصل الجواب انه لم لا
يجوز ان تكون خصوصية واحدة مشتركة بين متعدد كافية في صدور ذلك المتعدد عن المبدا الواحد الحقيقي لكن
جميع الجهات وما ذكرتم في بيان انتفائه لا يعني ذلك ولئن سلم ذلك فلا يضرنا اذ ليس
المبدا الحقيقي للممكنات مندرجا في موضوع تلك المسئلة عندنا اذ لا نعتقده فلا يرد ان هذا الجواب
التسليمي غير مطابق لقواعد الاداب اذ تغيير المدعى ليس موجها عند المناظرين لمحرره
قوله لان المبدا الحقيقي متصف في نفس الامر اه فيه دفع لما يقال تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان السلب مدخل في تحقق التكثر لزم الدور ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلوب انما هو في نفس
الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير واما صحة العلم بالاتصاف فلا نسلم فبعد تسليم اللزوم
انما يتوقف على تصور المسلوب لا على ثبوته فلا دور على انه لو سلم ما ذكر فانما يلزم الدور اذا جعل
السلب المخصوص منشا لصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط
شيئا ويعرض له سلب هذا الشيء عنه ثم يكون هذا السلب منشا لايجاد شيء اخر لا بد لنفيه
من دليل
حسن چلبي

ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته وجه الجواب عن الثاني ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا اثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكننا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب عن الثالث لا نم ان صدورا وصدور لا آ يتناقض فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ واما صدور لا آ اعني صدور ب فلا يناقضه فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لا آ ان كانت مصدرا آ صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لا آ لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لا آ وغير مصدر لا آ وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لا آ وان كان موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن المحمول متعلق بمعدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لا آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لا سترة به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب ثم قال الجواب لا نم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان المقصد الرابع قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تع لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدر الاثر وقابلا

وقابلا لزم من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله تعالى صفات
حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه قائمة به والا وان لم يكن كذلك بل كان
قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي
اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا وقد عرفت ايضا جوابه مع ان القبول والفعل
بمعنى التاثير ليسا من الموجودات الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض على هذا
بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده
لا يجب معه وجود المعلول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول
والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان
واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا
لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب
في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء
واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب
انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء اخر نسبتان مختلفتان بالوجوب
والامكان من جهتين فيجب النسبة الناشئة من جهة ولا يجب النسبة الناشئة
من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلا و
فاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب
عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي
الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه
اي انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص
ولذلك يحكم بعدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل وتم الدليل
ح اذ نقول نسبة الفاعل يتعين ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين
ان يكون كذلك او نقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا يحتمل الامكان الخاص
ونسبة القابل يحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص
غير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول فيقال جاز ان يكون هنا انتسابان
من جهتين احدهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى
محتملة له فيكون الثاني لغوا **المقصد الخامس** قال الحكماء القوة الجسمانية

اى الحالة فى الجسم لا يفيد اثرا غير متناه لا فى المدة اى لا يقوى ان يفعل فى
زمان غير متناه سواء كان ذلك الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا
ولا فى الشدة اى لا يقوى ان يفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها ولا فى
العدة اى لا يقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير
متناه وانما انحصر لا تناهى القوى بحسب اثارها فى هذه الامور الثلاثة لان
التناهى واللاتناهى بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية
فاذا وصف القوى باللاتناهى نظرا الى اثارها فلا بد ان تعتبر اما عدد ذلك الاثر
وذلك هو اللاتناهى بحسب العدة واما زمانه وح اما ان يعتبر لا تناهى الزمان
فى الزيادة والكثرة وهو اللاتناهى بحسب المدة واما ان يعتبر لا تناهيه
فى النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التى لا يقف عند حد فهو
لا تناهى القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهى فى الشدة ظاهر البطلان لان
القوى اذا اختلفت فى الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة
فى ازمنة مختلفة فلا شك ان التى زمانها اقل هى اشد قوة من التى زمانها
اكثر فما يكون غير متناهية فى الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها
لا فى زمان اذ لو وقعت فى زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة
فى نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد
واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه فى الشدة والمقدر خلافه لكن
وقوع الحركة لا فى زمان بل فى آن محال لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة
فيقسم بانقسامها ومقدارها اعنى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا
لا نم ان قطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان ممكن فى نفس الامر وامكان
فرض قطعها لا يجدى نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر
واما اللاتناهى فى المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة
وعذاب اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان
وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة فى الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا
ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لا تناهى القوى الجسمانية فى المدة والعدة فى
الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اى على انتفاء اللاتناهى وامتناعه
فيهما بان قوة النصف اى نصف الجسم فى التحريك الطبيعى نصف قوة الكل

الكل فى ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتى النصف والكل بالنصفية
لتساوى الجسم الصغير الذى هو النصف والجسم الكبير الذى هو الكل فى القبول
اى قبول الحركة لانه اى لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما
اى ولتفاوت الصغير والكبير فى القوة فانها اى القوة ينقسم بانقسام المحل
فالقابلان اعنى الجسمين الصغير والكبير متساويان فى قبول الحركة الطبيعية
لا تفاوت من جهتهما اصلا فى والفاعلان للتحريك الطبيعى اعنى القوتين
يتفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كانت تفاوت
القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت
فى الاثرهنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اى ضعف
الجسم فى قبول التحريك القسرى نصف قوة النصف فى ذلك القبول وانما
كانت نسبة القوتين بالنصف للتساوى بين الضعف والنصف فى الفاعل
فرضا بان نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة والتفاوت فى القابل
اذ المعاوق للحركة القسرية فى الضعف اعنى القوة الطبيعية العائقة عن قبول
الحركة القسرية اكثر من المعاوق فى النصف بحسب زيادة الضعف على النصف
فلا تفاوت ح فى الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل فى
قبوله المتفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق
بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر
بالنصف ايضا اذا تقررتا المقدمتان الاولى فى الحركة الطبيعية والثانية
فى الحركة القسرية فاذا فرضناهما اى التحريك الطبيعى والقسرى من مبدأ واحد
اى غ نقول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف
ذلك الجسم له قوة طبيعية هى نصف القوة الطبيعية التى للكل فنفرض انهما اى
القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد فى العدد او الزمان فلا شك ان
حركة النصف نصف حركة الكل لما مر فى المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز
ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما اخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك
القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الاخر فنفرض انه حركهما من مبدأ واحد فلا شك
ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر فى المقدمة الثانية فاذا فرضنا
ما ذكرنا فى الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف فى الطبيعية وحركة

الضعف في القسرية اما متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعف المفروض
وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف
المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا فيقع الزيادة
عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه اذ لابد
ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا
في الجهة التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور
كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية موثرة تاثيرا طبيعيا في جسم هو محلها
او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة
الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم يكن موثرة اصلا لم يوصف باللاتناهي
في التاثير ايضا وهو المط قلت معنى كلامهم انها موثرة تاثيرا متناهيا لا غير متناه
ولا ثبوت لهذا المط الذي دليله ايضا موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا
او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة موثرة وهو غير لازم لجواز
ان يكون للجسم قوة موثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت
تلك القوة بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف
الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم ان يكون
جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذا اقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا
انفرد ربما لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا
الثالث انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز
تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان
الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان
انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم
على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام
الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك
الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم
بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة عن بسائط
لا يخلو عن معاوقات تتضاد طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي
الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل

القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع امكان
فرضهما اي فرض الحركتين من مبدأ واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت
القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة الخامس وجود الحركتين
الطبيعيتين او القسريتين لتقبلا الزيادة والنقصان فيصح ان حركة الكل
ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف
ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى
عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما من الاوقات كالاعداد التي لم توجد فلا يصح
الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب
دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها
بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت
من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن استلزامه تناهيها
هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك
الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة
القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت
في حال موجود للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت
ما فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان التفاوت اللازم من تفاوت
الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا من التفاوت في حال
القوة فلابد من بيان استحالته من دليل آخر ثم قد توجدان اي لا نم ان الحركتين
تقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نم انهما تقبلانهما
على الوجه الذي يقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ
المفروض حتى يلزم الخ لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في الخلال بان
توجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطوء كفلك
القمر وفلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما تقوى
عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين توجدان عندكم
غير متناهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب
الاختلاف في السرعة والبطوء ثم انه اي هذا الدليل بعد توجه المنع المذكور

عليه منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعقل
كلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة
التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها
على بعض بل لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها
ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية
مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية
على رايهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادى الحركات الفلكية هي الجواهر
المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان
انما قام على ان القوة الجسمية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها
لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار وبدايته لما جاز بقاء القوة الجسمانية
مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا نهاية جاز ايضا
كونها مبادى تلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت
واسطة فليجز ان تباشرها استقلالا ايضا **المقصد السادس** الدور ممتنع
وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها وامتناع الدور
اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة
متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة
عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا نسلم ان العلة لا يجب تقدمها
بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات ثم نقول معنى التقدم بالعلية
والذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى
قولك لزم علية الشيء لعلته فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان
كان مخالفا له في اللفظ وان اردت به امرا يترتب على تقدم العلة على معلولها امرا وراء
المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل
عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى
العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة
فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم بان لها
وجودا في نفسها لم توجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي
وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك

لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت
اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه
فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري
فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال وقد يقال اي في ابطال الدور
وذلك ان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال
والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه
الى ذلك الواحد فيلزم افتقاره اي افتقار كل واحد الى نفسه واذ
الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال
والاقوى في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر
وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر
الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما
اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل منهما مفتقر الى الآخر
لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان وهو محال وانما كان هذا
اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال
جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان تنشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان
لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه
واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منها
ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون
لها معلول بل يكفي لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال
الامام ولا يرد اي على الدليل الاول او الاقوى المضافان نقضا بان يقال كل منهما
مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر
بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضا على ما ذكرنا
لانهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا
ان يفتقر كل الى الآخر او نقول فلانهما على تقدير كونهما موجودين لوحدة
السبب الذي يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال
صاحب اللباب ومع ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم العلة كان غنى
بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا

نقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين
عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس
هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور
فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اى تأخر المفتقر
عن المفتقر اليه جاء في التأخر اعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ماجاء
من الشبهة في التقدم اعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة بعينه اذ يصير
حاصل الدليل ح ان المفتقر اى المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة
له لافتقرت اى تأخرت عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال
ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله
جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين النزاع
فيه وان اردت به معنى اخر فلابد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين
الدليل المردود والمرضي **المقصد السابع** في بيان مقدمة يتوقف عليها
ابطال التس وهي ان نقول العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلو
اى في زمان وجوده والا وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في
زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اى جاز افترا فهما
فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده
لوجودها فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلو
لاجل وجود العلة اذ لعلها اى العلة في الزمان الاول الذي هو زمان
وجودها توجد المعلول اى تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون
التأثير والايجاد في الزمان الاول والتأثر وحصول المعلول في الزمان
الثاني قلنا الايجاد اى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس
حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اى عن ايجاب العلة اياه
لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اى غير
حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال له اى
لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله فلذلك الغير وهو الايجاب ايجاب
اخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية
وفيه نظر لانه اى الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون

له ايجاب اخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول والا وان لم يكن
كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التس في الايجاب مطلقا سواء كان الايجاب
حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن
ولان الضرورة تنفي كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق
قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد
بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب بانه
اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فح لا معلول
حال ايجابها لعلة وبالعكس اى لا ايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله
لايجابها له ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المص والاولى
في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو
التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اى ايجاب
العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اى
بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة
فليس وجوده اى وجود المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه
اى لا تغاير بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الاخر بل هما بحيث يعدان واحدا
فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار
فيه من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول
انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان ثمة ايجادا حقيقة
وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اى حال عدم المعلو
بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه او هما
بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد في الزمان
الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد
والايجاب في الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي و
الايجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا
الثامن التسلسل وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه وتستند
تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه
خمسة الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى

اذا اخذ من حيث هو جميعها اى اخذ بحيث لا يدخل فيها اى في جميعها غيرها
اى غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيء فلا شك انه ليس بعدم والا
فبعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض
عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لانا اذا اخذنا
جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك
الجميع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك
الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج
الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اى ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في الواجب
والممكن فله علة لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة عن
ذلك الجميع اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه والا لكان موجودا قبل وجود نفسه
ولا شيئا من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد
لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اى تلك العلة الخارجة عن سلسلة
الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع
بغيرها اى بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء
سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده
عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا
ذلك الجزء مستند الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد موجدان
على معلول واحد شخصي وهو اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة
في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة
مستند الى اخر منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة
كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا
وجود شيء علمه كان ح فالتسلسل ع وههنا اعتراضات الاول ان
لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد
بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه
بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية
وغير المتناهية الثاني ان الاحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت
متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا

ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول
الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة
اجتماعية تصير بها شيئا واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت
بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان
الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج
واستحالة الجزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى
الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده بنفسه من غير حاجة
الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل
واحد من احاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه
غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل
الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان تعلل كل واحد من اشياء غير متناهية
بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة
عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بآحادها
انما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني
كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع ح عين الاحاد
ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها ممكن وكما
ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات
المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة
وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت
العلة الموجدة لجميع الاحاد جميع تلك العلل الموجدة للاحاد وح نقول جميع
تلك العلل الموجدة للاحاد التي هي علة موجدة لجميع الاحاد اما ان يكون
عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول ح لان العلة الموجدة
لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير
متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم
المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة
باخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو
المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني

ممّا ينبّه على بطلانه فانه يبطل بداهة على اىّ وجه فرض اعنى سواء فرض
فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور او لا على
سبيل الدور والرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان يكون موجدة
لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون
ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثّر فى ممكن حصل مجموعهما
وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذى هو جزؤه فلا بد له من موجد
ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب
اثر الشىء والجواب ان الكلام فى العلة الموجدة اى الفاعلية ط المستقلة بالتأثير والايجاد
ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير
على معنى ان لا يكون له شريك فى التأثير فى تلك السلسلة والا كان ذلك
البعض مؤثرا فى نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون تلك
العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير
فى السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون فى السلسلة المفروضة بعض
مستغن عن المؤثر كما فى المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل
من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة
واحدة وهكذا الا انه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها
مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما
يجرى فى تسلسل الممكنات متصاعدة فى العلل لا متنازلة فى المعلولات كما لا يخفى
على ذى فكرة الوجه الثانى من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما
بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وممّا قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى
هذا اذا كان التس فى جانب العلل واذا كان فى جانب المعلولات فرضنا
من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وممّا بعدها بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احديهما زائدة على الاخرى
بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اى احديهما على الاخرى من ذلك المبدأ اى من
ذلك الجانب الذى لكل واحدة منهما فيه مبدأ فالاول من احديهما بالاول اى
بازاء الاول من الاخرى والثانى بالثانى وهلم جرّا فان كان بازاء كل واحد
من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة كانت الناقصة كالزائدة اى مساوية

مساوية لها فى عدد الاحاد وهف والا وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة
واحد من الناقصة وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه فى الناقصة شىء وعنده
اى عند ذلك الجزء الذى لا يوجد بازائه شىء من الناقصة ينقطع الناقصة
بالضرورة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا يزيد عليها الا
بمتناه كما صورنا والزائد على المتناهى بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما
وتناهيهما فى الجهة التى فرضنا غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها هف وهذا
الدليل هو المسمّى ببرهان التطبيق وهو العمدة فى ابطال التس لجريانه فى
الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان
بينها ترتب طبيعى كالعلل والمعلولات او وضعى كالابعاد او لا يكون هناك
ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون
العلة مع المعلول فيستدل به على تناهى هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل
بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض
جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى
تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة
بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام الى اخره مع ان هاتين الجملتين غير
متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بالجميع مما
بالتطبيق على بطلان التس فيه قد ضبطها وجود فليس المذكور الذى هو
المعلولات واخواتها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها فى التطبيق بانقطاع
الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة
فلا يكون ذهابها فى التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك
الامور الوهمية التى لا يتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها
فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان
فى نفس الامر يطبقان فيختار انهما اى الجملتين المفروضتين فى الاعداد
فى التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما
انقطاع ما لا يتناهى فى نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان فى نفس
الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما فى نفس الامر او نختار انهما لا ينقطعان
ولا يلزم من ذلك تساويهما فى نفس الامر لان هذا التساوى فرع وجودهما

في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين
اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا هف او عدمه
اى عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة
وكلاهما محال لان لما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم يقل قد اجتمعت
في الوجود ليتناول كل ما له وجود اما معا سواء كان بينهما ترتب او لم يكن
واما على سبيل التعاقب اى بلا اجتماع في الوجود اى مجتمعة فان ترتيبها اى ترتيب هذين
النوعين اعنى المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في
مراتب الاعداد لان الاحاد فيها قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة
واما متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع الغير المتناهى في امور لها وجود بالفعل وترتب
اما وضعا او طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض وتخصيص ما ذكروه انه اذا كانت الاحاد
موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين
بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى قطعا وهكذا فيتم
التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد
احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة بحسب
الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهنى ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الذهن ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا
كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم
التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب توجه ما
اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى والثالث
بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من
الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد
من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة
ولا في زمان متناه حتى يتصور هنا له تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق
بانقطاع الوهم واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين
ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت
طرف احدى الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من
احدهما بازاء جزء من الثانى وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد

لو كانت احاد الجملتين ممكنة الترتيب في نفس الامر ومن الجائز ان يكون امكان ترتبها محالا
مستلزما لمحال هو هذا التناهى على تقدير عدم التناهى فتامل

لمحرره حسن پاشازاده السيد محمد سعيد

قوله اللهم الا اذا لاحظ العقل اه لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفى فيه ملاحظتها
على الاجمال بان يفرض كل جزء بازاء جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد على التفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب
ايضا لا يقال على تقدير الترتب والوجود يكون الاحاد واقعة بعضها بازاء بعض في الخارج مع قطع النظر عن تطبيق
العقل لانا نقول ما معنى وقوع بعضها بازاء بعض في الخارج ان كان المراد ان لبعضها نسبة الى البعض بحسب الترتب
في الخارج فبذلك لا يتحقق الفرق اذ الكلام في انه بدون ذلك الترتب يتحقق التطبيق العقلى ونفس هذا الترتب ليس
انطباقا عقليا حتى يقال ان الانطباق حاصل هناك في الخارج وان كان المراد ان بعضها ينطبق على البعض في الخارج فليس
كذلك كيف لا والانطباق امر يفرضه العقل بين كل منها وبين ما تقدم عليه وبهذا ظهر والحق ان يقال على تقدير عدم
الترتب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين
تلك الاحاد شىء من الكل لا يلزم بازاء شىء من الجزء ثم يتكافىء السلسلتان فيما بقى من الاحاد فلا يلزم انقطاع
الناقصة ولا الزائدة وتفصيله ان السلسلتين المفروضتين لا شك في ازدياد احديهما على الاخرى
من الطرف المتناهى فاذا طبقناهما في صورة الترتب ينتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل
لان تلك الزيادة ليست في الاوساط لانا نفرض كل من الاحاد بازاء سابقها بمرتبة مثلا فلا يبقى في
البين زيادة لاحديهما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا مع
فرضها او لا واما اذ لم يترتب الاحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها نظام
متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف كما في الصورة الاولى فاعرفه فانه دقيق واما على
تقدير عدم الاجتماع فالاعتراض لا يتم وستسمع بيان ذلك تقريرا في اثبات حدوث العالم حاشية
الجلال الدوانى على شرح التجريد لعلى القوشى ورده المير صدر الدين الشيروانى ولكن للطول لم نكتبه
فمن اراد فليراجع حاشيته على الشرح المذكور **قوله** لكن العقل لا يقدر اه قيل عليه ان اجزاء
الجملتين موجودة في علم المبادى العالية فان القوم مصرحون بان جميع المفهومات موجودة في علوم
تلك المبادى والضرورة قاضية بان من يعلم اجزاء الجملتين يقدر على ان يضع كل فرد احدهما بازاء الاخر

[illegible]

لابد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها كما لوا فقد ظهر انه لابد من هذين
القيدين في تتميم البرهان التطبيق فلا نقض بالاعداد اصلا قال المص
وانت تعلم ان الدليل يعني برهان التطبيق عام لقيامه وجريانه في كل ما
ضبط وجود كما قررناه لك فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط
اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه اعتراف
بالتخلف اي تخلف المدلول عن الدليل في البعض الاخر اعني الحوادث
المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه
منقوضا الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل
الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين
وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن الحال ان يكون ما لا ينتاهي محصورا بين
امرين يحيطان به فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل
لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل
الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا
بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك
ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل
لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين **ا** و **ب**
اقل من ذراع وما بين **ب** و **ج** اقل منها وما بين **ج** و **د** وكذلك فيكون ما بين **ا** و
د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين **ا** و **ب** اقل
من ذراع وما بين **ا** و **ج** اقل ايضا وما بين **ا** و **د** كذلك فاذا اخذ **د** مع الواقع
بينه وبين **ا** لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة **د** وهذا حكم صحيح فانه
اذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ
يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد ضرورة
والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها
على الجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيما
حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وان فرض ايضا ان المسافة مساوية
الفرسخ بما الى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ وكان المجموع
زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد

[illegible]

واعلم ان الفرض العقلي في تطبيق اجزاء السلسلتين كما غير كاف في تتميم البرهان بل يجب الانطباق بحسب نفس
الامر و الاقعانة مالزم من ذلك انقطاعها بحسب الفرض العقلي ولا يلزم منه الانقطاع بحسب نفس
الامر مع ان المدعى ذلك كما صرح بذلك بعض المحققين فهذا ظهر ان البرهان لو يجري في صورة عدم الترتب
بين الاجزاء على ان التطبيق الفرضي انما يكون اجماليا لامتناع التطبيق التفصيلي لعجز العقل عن ملاحظة
ما لا نهاية له تفصيلا و التطبيق الاجمالي لا يتميز فيه الاجزاء بعضها عن بعض فلا يتعين ان اي جزء من احدى
الجملتين بازاء اي جزء من الاخرى عند التطبيق بحسب فرضه بل بعض بازاء جزء من هذه جزء من
تلك بلا تعيين المنطبقين في كل مرتبة لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الفرض فمن اين علم ان الزيادة في الطرف
الاخر وكيف لا يجوز ان يكون في الاوساط او في هذا الجانب حتى يلزم انقطاع السلسلة من الطرف
الاخر منها فتدبر ثم اعلم انه يجب ان يقرب البرهان هكذا لو امكن سلسلة غير متناهية لامكن سلسلة
اخرى بمثل جزء ما في القدر غير متناهية ايضا الى اخر الدليل لئلا يرد ان التطبيق انما يكون بين شيئين
وليس في نفس الامر الا سلسلة واحدة لان الجزء مع الكل ليسا سلسلتين لعدم تباينهما وانفصالهما
٥٥٥٥٥
ولا يتحقق الاثنينية الا بالانفصال والتباين فافهم ذلك

والطرف الاخر الثاني في جانب المعلول يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون الاحاد موجودة بالفعل معا وهذا باطل اتفاقا والثاني
ان يتعاقب بالوجود بان يوجد كل في وقته وهذا باطل عند المتكلمين دون الحكماء لعدم الاجتماع في الوجود فلا يجري فيه
برهان التطبيق عندهم والثالث ان لا يقف عند حد فاي جملة اخذت كان الباقي ازيد من الماخوذ وهذا جانبنا عند
الكل فافهم فانه قد زل فيه بعض الناظرين وينفعك في مواضع شتى هذا ما ذكره بعضهم [illegible]
لكن في حواشي التجريد للصدر الشيرواني فرق بين التسلسل بمعنى ان لا يقف عند حد وبين التسلسل
بمعنى ان اي جملة اخذت من السلسلة كان الباقي ازيد وجعل الاول متحققا ومنع جريان البرهان فيه
وجعل الثاني مستحيلا وهذا كما ترى مناف لما ذكره ذلك البعض لكنه موافق لما فهم من كتب القوم والظاهر
ان هذا ابو الحق دون ما ذكره ذلك البعض فتبصر
لمحمد ابن الوزير

او بعد د متناه فهو متناه بالضرورة واعرف من احتج به وسماه برهانا
عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسى يحتاج الحدس ليعلم به صحته
وذلك لان العلل لوكانت متناهية يظهر ظهورا تاما ان ماعدا واحدة
معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما
فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من
العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة
الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يكن
للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين تلك الواحدة مع المعلول الاخير يحد
بما عداهما وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة الموجودة لا
التى على سبيل التعاقب لان الحكم على شىء لم يكن موجودا بالزيادة غير
صحيح معا المترتبة سواكان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجرى فى
المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل ذرعا غير متناه
العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون العرض الوجه الرابع لو
تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اى لزاد
عدد المعلولية على عدد العلية والتالى بط اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة
من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اى فى تلك السلسلة
فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا
لما قبله من غير عكس كلى فان الاخير معلول وليس بعلة لشىء من تلك السلسلة
فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك
فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعنى المعلول الاخير معلول
وليس بعلة فيتساوى عددا العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهى
بطلان التالى فلان العلة والمعلول اى العلية والمعلولية متضايفان
تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود اى اذا وجد احد المتضايفين
الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما
واحد من الاخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة وان لم يجب تساوى
العدد فى المتضايفين المشهورين كاب واحد له ابنا كثيرة لكن له بازاء كل بنوة
ابوة وهذا الوجه جار فى تسلسل المتضايفة فيقال لو تسلسلت المعلولات

المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو
معلول فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة
مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير
معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة
فان التس فى المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من
الاخرى وهو بط الوجه الخامس انا سنبين فى الالهيات انتهاء الكل اى جميع
الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده ينقطع السلسلة لاستحالة
ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة وهذا الوجه
يختص بالتسلسل فى العلل دون المعلولات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب
الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التس والا لزم الدور لان بطلان
التس بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبتنا الواجب ببطلان
التس كان كل منهما موقوفا على الاخر المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة
المؤثرة وشرطها فى التاثير هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته
كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق اذ النار لا يؤثر فى الحطب بالاحراق
الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اى ذات المؤثر فيتوقف
عليه ايضا تاثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه
وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك الشرط فى ذلك
اذ قد علمت انه اى عدم المانع كاشف عن شرط وجودى يتوقف عليه
تاثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها
فى تجفيف الثياب وعده اى عد عدم المانع من جملة الشروط التى يتوقف
عليها التاثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا فى
الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه
ونسب حكمه اليه المقصد العاشر فى بيان العلة والمعلول على اصطلاح
مثبتى الاحوال وبيان احكامهما عندهم قال الآمدى ابطال الحال يغنى
عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة بعض الناس
الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للاقسام
وفيه اى فى هذا المقصد مسائل ثمان الاولى فى تعريفهما واقرب ما قيل فيه

قوله الثالث ان تلك الاحاد اه اعلم ان تلخيص البرهان هكذا ان ترتب الاحاد الممكنة الغير المتناهية بان يستند كل منها
الى اخرى قبله كان جميع تلك الاحاد من حيث الجميع موجودا وكلما كان موجودا كان ممكنا لانحصار الموجود في الواجب
والممكن وليس بواجب لاحتياجه للاجزاء وكلما كان ذلك الجميع ممكنا كان له علة خارجة عن السلسلة
لاستحالة كونه نفسه او جزءه علة وكلما كان له علة خارجة كان بعض احاد ذلك الجميع مستندا الى علة خارجة عن
السلسلة مع عدم كون شيء منها مستندا الى علة خارجة عنها بالفرض وهو تناقض والايراد الثاني متوجه الى الصغرى
والجواب باثبات الصغرى الممنوعة بتحرير ان المراد ترتب الاحاد التي بعضها علة مؤثرة للبعض لا اعم من العلل المعدة
والايراد الثالث منع الصغرى تارة ومنع الكبرى الثانية اخرى بان يقال ان اريد بالجميع الاحاد مع الهيئة الاجتماعية
فالصغرى ممنوعة كيف وذلك الجميع ممتنع الوجود وان اريد الاحاد بدون الهيئة الاجتماعية فالكبرى الثانية ممنوعة
لجواز ان يكون العلة نفسها لكن لا على معنى انه اوجد نفسه دفعة ليكون بديهي البطلان بل على معنى انه يكفي في وجوده
نفسه بان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا الى غير النهاية فلكل واحد من احاد السلسلة علة فيها وليس
المجموع بهذا المعنى غير الاحاد ليحتاج الى علة خارجة عن علل الاحاد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه بطريق توزيع
الاحاد على الاحاد من غير احتياج الى امر خارج عن السلسلة انما المحال تعليل الشيء بنفسه بالمرة سواء كان بسيطا
في نفسه او مركبا فاجاب الشارح عنه باختيار الشق الثاني واثبات الكبرى الممنوعة بما حاصله ان ههنا مجموعا موجودا
غير كل واحد بشهادة اختلاف الاحكام الخارجية والذهنية ضرورة ان هناك مجموعا متصفا بالكثرة ولا نشبعه هذا
الرغيف ويطيق حمل هذا الحجر وكل واحد لا يتصف بالكثرة بل بالوحدة ويشبعه هذا الرغيف ولا تطيق حمل هذا
الحجر وذلك المجموع الموجود ممكن محتاج الى علة هي اما عينه او جزؤه الى اخر البرهان فليس ما عدا الاحاد مع الهيئة
الاجتماعية منحصرا في كل واحد ليكفي علة كل واحد كما توهمه السائل وما اورده شارح المقاصد وتبعه الشارح الجديد
للتجريد من انه ليس هناك ممكن غير الاحاد الممكنة اذ ليس لذلك الجميع وجود مغاير لوجودات الاحاد فلا يحتاج
الى علة غير علة كل واحد فقد زيفه المحقق الدواني في حاشية التجريد بانه وان لم يكن هناك ممكن واحد غير
مغاير لكل واحد الا ان هناك ممكن متعدد وكما ان الممكن الواحد يحتاج الى علة كذلك الممكن المتعدد يحتاج اليها
فليس مبنى الترديد على ان هناك ممكن واحد اخر يحتاج الى علة كما توهم الفاضلان بل مبناه على ان الممكن المتعدد
يحتاج الى علة كالممكن الواحد وان مغايرة الجميع لكل واحد من اجلى البديهيات وللفاضلين ان يقولا ليس مبنى الايراد
على ان المتعدد لا يحتاج الى علة مطلقا بل مبناه على انه لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد فيجوز ان يكون علة كل
واحد علة لمعلوله بالذات وللمتعدد بالواسطة ويجوز ان يكون لعلة واحدة معلولات متعددة بعضها بالذات
وبعضها بالواسطة كعلية الواجب تعالى لمجموع الواجب والممكن الا ان يقال علة كل واحد لا يكون الا جزءا
من السلسلة فيئول الى الايراد الرابع وسيجيء دفعه فتامل كلنبي واعلم ان الشارح المحقق ذكر هذا البرهان
في حواشي حكمة العين وفصله وبذل مجهوده فيه وتفصيل ذلك كله في رسالة اثبات الواجب وحواشيها
فمن رام فليراجعها هاف في نقول جميع تلك العلل الموجودة اه قال المحشي القناري مجموع السلسلة اذا كان مغايرا
لكل واحد ومحتاجا الى علة غير علة كل واحد يجيء الاعتراض على الحكماء بالسلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة
مثلا فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان يكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظاهر ولا خارجة عنها والا كانت واجبة
او ممكنة لا جائز ان تكون واجبة للزوم تعدد الواجب بناء على عدم تجويزهم صدور اثرين عنه وقد استند اليه
العقل الاول فلا جرم يكون علة المجموع ح واجبا اخر وهو باطل ولا جائز ان تكون ممكنة للزوم توارد العلل والحا
صل ان القول بانتهاء سلسلة العلل الى الواجب ومنع صدور اثرين عن مؤثر واحد متناقضان وفيه بحث
لانه انما يلزم ما ذكره لو لم يستند العقل الاول الى الواجب ولا يخفى عليك ان الجهات والحيثيات تتكثر
تكثر المعلولات وان اراد بالسلسلة الواجب مع العقول فذلك راجعة الى الاعتراض الرابع وسياتي
جوابه على ان هذا الايراد يتوجه على مجموع الستة والسبعة وهكذا ايضا ف والاول محال اه يرد عليه
ان الشارح ذكر في حواشي حكمة العين ان العلة هي الفاعل الموجود المستجمع لجميع ما يتوقف عليه وجود
المعلول ولا شك ان العلة الفاعلية بهذا المعنى علة تامة ولا يجب تقدم العلة التامة على المعلول فيجوز ان
تكون عينه وربما صرح قدس سره بالعلة التامة في اثناء كلامه فيها واجاب عنه بعض المحققين بان العلة
التامة للشيء جميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء فيدخل فيها كل واحد من العلل الناقصة كما هو المشهور والفاعل مع
جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطا للتاثير او لا يجب ان يكون مقارنا مجامعا لتلك الامور التي
يتوقف عليها المعلول وتلك الامور خارجة عنه لكنها مقارنة له فكيف يكون هو العلة التامة والحاصل ان مراده
قدس سره بالفاعل المذكور وبالعلة التامة الفاعل المستجمع المقارن للموقوف عليه كما يدل عليه سوق كلامه
هناك لا المجموع المركب من الفاعل والموقوف عليه
وفيه تامل ف والاشتباه اه اي الاشتباه وقع من عدم الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي مع الفرق البين
بينهما حكما ومفهوما على ما عرفت لمحه ابن الوزير

قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقولنا صفة
الجواهر فانها لا يكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تع
وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته
وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصح قولنا وجد فوجد اى ثبت الامر
الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة
لزوما عقليا مصححا الترتبه بالفاعليها دون العكس فان مبنى الاحوال يقولون
بالمعانى الموجبة لاحكام فى محالها وهى عندهم علل تلك الاحكام وايجابها
اياها لا يتوقف على شرط كما سياتى ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون
بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تع
ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم فى هذا وقوله لمحلها
يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل اى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة
والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت
لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتى
وهو مع وعلى هذا التعريف الذى ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذى
توجبه الصفة فى محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال
اذا لم يمنع منه مانع او العلة ما كان المعتل به معللا به وهو اى كون المعتل معللا به
قوله اى قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فدورى
اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فيتوقف معرفته
على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها فى اول
زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب فى تعريفها وان لم يوجبه الا فى الوقت
الثانى من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد
ايضا اعتبار عدم المانع بط فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف
وممانعة وسياتى ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثانى
فلانه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور
لازم وفيه ايضا فساد اخر وهو رد العلية الى القول اعنى ان يقال كان كذا لاجل
كذا ولا شك انه ليس معنى العلية وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اى ينقله من حال
الى حال او العلة هى التى يتجدد بها اى بتجددها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير

قوله فله علة خارجة اه فيه بحث اذ يجوز ان يكون مجموع ما قبل المعلول الاخير علة للجملة وهو جزء منها داخل فيها فان الفاعل المستقل للجملة ليس الا المجموع فواعل الاحاد ويعلم جوابها في جواب الاعتراض الرابع وما قيل ان المعلول الاخير لم دخل في العلية فقيه ان لم دخل في العلة التامة والمراد بالعلة ههنا هو الفاعل الموجب المستقل بالتاثير والايجاد على ما سيجي ولا مدخل للمعلول المحض في العلية الفاعلية ولا يصح حملها على العلة التامة والا لم يصح حكمهم بان العلة لا تكون نفس السلسلة ولا قولهم والا لكان الشي موجودا قبل وجود نفسه لان العلة التامة نفس المعلول فلا يجوز تقدمها عليه اذ الشي لا يتقدم على نفسه قال لو تقدمت العلة التامة لزم تقدم المركب على نفسه بمرتبتين ضرورة تقدم جميع الاجزاء عليها لكونه جزءا منها وهي متقدمة على المركب على هذا الفرض وقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء ليس عين المركب لان جميع الاجزاء متقدم بالذات والمتقدمات باسرها لا يكون عين المتاخر وايضا لو فرض مجموعا كل واحد من اجزائه واجب لذاته كان المجموع ممكنا واجزائه باسرها غير ممكنة فهو غير المجموع وفيه بحث لانه لا يلزم من تقدم كل فرد تقدم الكل المجموعي فان حكم الافراد قد يخالف حكم الجماعة وجميع اجزاء البيت نفسه وان كان كل منها غيره فلا يلزم ان يكون مجموع اجزاء الشي غير الشي فانه ليس منقدما واجزاء المركب المفروض بالاسر ليس واجبا بل كل فرد منه واجب بالفرض فلا يلزم ان يكون الاجزاء بالاسر مغايرا للمجموع فالجواب المذكور في الحقيقة مغالطة منشاها عدم الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي لا يقال العلة التامة البسيطة غير المعلول ومتقدمة عليه لانا نقول العلة التامة البسيطة هي الفاعل الموجب ولا شك في تقدمه على المعلول ولو بالذات على ان الكلام في علة المركب لا في العلة البسيطة لا يقال المعلول هو مجموع الاجزاء المرتبطة المترتبة والعلة هي المجموع لا بشرط الارتباط فحصل التغاير لانا نقول يبقى الكلام في المعلول الذي ليس بين احاده ارتباط اصلا كالمجموع من النفوس فتدبر لمحمد السيد محمد سعيد ابن الوزير الاعظم سيد حسن باشا

قوله لان موجد الكل موجد اه فيه بحث لانه لو وجب كون المؤثر في الكل مؤثرا في كل جزء فالمعلول الذي تقدم بعض اجزائه على بعض بالزمان كالسرير فعلته المستقلة ان كانت موجودة مع الجزء المتقدم لزم تخلف المعلول عن العلة المستقلة وان مع الجزء المتاخر لزم تقدم المعلول عليها وكل منهما محال والجواب ان العلة ههنا عبارة عن جميع علل الاجزاء فعند تحقق علة الجزء الاول يتحقق ذلك الجزء وعند تحقق علة الجزء الثاني يتحقق هو ايضا فعند تحقق الجزئين بعلتيهما يتحقق الكل بلا مرية فعلته المستقلة هو المجموع فلا تقدم ولا تخلف كما لا يخفى وتحقيق المقام في شرح التجريد وحواشيه وشرح المقاصد لمحمد ابن الوزير وسياتي في اول الالهيات من الكتاب تفصيل هذا البرهان مع ما يرد عليه والجواب عنه من المص والشارح المحقق فانتظر ه

اعلم ان ترتيب الامور الغير المتناهية اذا كان بطريق التصاعد كان التسلسل من جانب العلة واذا كان بطريق التنازل كان من جانب المعلول فعلى هذا اذا كان المعلول ماخوذا اولا وطلب له علة وهكذا فالتسلسل من جانب العلة واذا كانت العلة ماخوذة اولا وطلب لها معلول وهكذا فهو من جانب المعلول ومنهم من توهم عكس ذلك وانه ليس بشي كما لا يخفى حنفي على اثبات الواجب

قوله واذا استلزم وجود شي اه انما تعرض لهذه المقدمة اشارة الى كونه ممتنعا بالذات فان المحال لزوم اجتماع النقيضين ... انما يدل على مطلق الامتناع لا على الامتناع الذاتي بخلاف ما اذا كان ذلك الامر منشا وعلة لاجتماع النقيضين ... المحقق بعض الافاضل ان بين لزوم المحال للشي وبين لزوم المحال من الشي فرقا والامتناع الذاتي انما يلزم من ... لا من الاول كما في لزوم عدم الواجب تعالى شانه لعدم المعلول الاول فان عدم المعلول الاول ههنا ... علة لعدم الواجب بل الامر بالعكس بل هو مستلزم لعدم الواجب تعالى شانه على قول الحكيم فتدبر لمحمد ... الوزير

لا تتغير ولا تتجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علم نوع علة موجبة لعالمية عندهم وتخرج ايضا عن الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك ان تاخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعلل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة **المسئلة** الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي وجبت له الحكم وانكره الاستاد ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال وان انكره اي الاستاد الحال فكلامه ههنا على سبيل التنزل والتسليم ثبوت الحال وانكر ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة لحدوث المرادات قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل اخر لاستحالة قيام صفة الشي بغيره وقالت المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحيوة اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكمها وكان المجموع قادرا عالما اذا قام العلم والقدرة بجزء من اجزائه بخلاف غيرها اي غير توابع الحيوة كالالوان عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها او لا فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شي كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشي فانها اي الحيوة ليست من توابع الحيوة اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان فان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لقامت اما بنفسها وبطل لانها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه وبطل ايضا ان تنسب اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء وح اما ان توجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظ الاستحالة او توجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل اخر غير محل الحكم فيكون

زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو بط بالضرورة فان قيل العلم وكثير من العلل وان
استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه
اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود
الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم
منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوز اي تعدي الحكم اذا كان محل العلة
جزء المحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم
قائم بعمرو ليس كذلك فان عمروا ليس جزء الزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه
وايضا فانه اي ما ذكرتم تمثيل اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في
مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي ويوضح ذلك ما تمسك به الاستاد
وهو انكم جوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة
توجبان لمتعلقيهما كونه معلوما مقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه اي
نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا وكذلك
الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم
في هذه الامثلة قلنا من قال منا بكون وجود الجوهر علة الرؤية يلزمه زيادته
على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال ان وجوده عين ذاته
لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما ذهبتم اليه
لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بجزء اخر لا يقال
هذا اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء اخر تقدير ممتنع لتضادهما اي لتضاد العلم
والجهل باعتبار تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء
قيام الجهل بجزء اخر والا كان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام
العلم بجزء والجهل باخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم
والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع في ذاته
وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما الى غير محليهما اي
تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المحال
لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتم
انما يتاتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية احكامها فعد بعوم
القدرة على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه باخرى منه قائما معلوما

معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا
على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا تقدير ممتنع لانه واقع بلا ريبة
الا ان هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة
وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم
عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المص لانه مثل في بحث
الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله واما الفعل
فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه يوجب
لمتعلقه حكما والامكان للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية اذ تعلق العلم به كما اشرنا اليه
ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله
فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية **المسئلة** الثالثة
العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيانه اي بيان كونها وجودية
فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف
لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا
وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية
بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الاخر فاذا عدما
اي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت
الصفة العدمية لا في سلب الصفة فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية
ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لا انه يجوز ان يسلب صفة عن محل
ويكون ذلك السلب موجبا لحكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه
من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله وايضا فلا نسلم اجتماع العدمين
اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد وتناف
فان قلت نحن نقول لو جاز ان يكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز ان يكون الجاهلية
معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا وليس
واحد منهما وجوديا وحده قلت لا نسلم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون
محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم
امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة
على هذا الامكان اصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي يجب

الحكم فلا يتصور في العلم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا ان اردت
بالقيام اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض
الموجودة لمحالها ففيه النزاع لان معنى كلام م ح هو ان العلة يجب ان يكون
صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او اتصافه به يعنى وان اردت بالقيام اتصاف
المحل بالامر الذى هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمى كاتصاف
زيد بالعمى فجاز ان يكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث
العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه وهو اللاايجاب
عدمى لصدقه على المعدومات فاذن لابد ان يكون العلة موجودة ليمكن اتصافها
بالايجاب الوجودى قلنا قد عرفت ما فيه وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما
بحسب الوجود الخارجى دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة ان
العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال فنقول الموجب للعالمية
اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لاتحاد معنى الوجود فى الكل هذا خلف
او العلم مع الوجود فتركب العلة فيكون كل وجود كذلك وهو باطل اتفاقا
من القائلين بالحال او العلم اى كونه علما وانه حال فليس بموجود فثبت ان
العلة قد لا تكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذى هو موجود
وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علما **المسئلة** الرابعة
العلة العقلية التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية مطردة يستلزم وجودها
وجود حكمها اى كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف
وهذا اعنى وجوب الاطراد مما لا خلاف فيه اصلا بين مثبتى الاحوال
ومنعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها اى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا
خلاف فيه اى فى الانعكاس ووجوبه فى الاحوال الحادثة فانه مهما انتفى
العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى
الاحوال واوجبه اى الانعكاس الاصحاب فى الاحوال القديمة ايضا فلم
يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا
لله عالمية وقادرية بلا علم وقدرة ويلزمهم احد امرين اما تعليل العالمية
بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ نعلم قطعا ان غير العلم
من الصفات سواء كانت مشروطة بالحيوة او لا لا يوجب كون محلها عالما

عالما او ثبوتها من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم
ولا علة مغايرة له جاز ان يكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به
كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم
عند الخصم واليه اشار بقوله فجاز المغايرة فى المقارنة فى العلم اى فجاز
الثبوت بلا علة فى العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون معللة به وعلى
هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة فى المقارنة ولما كان
اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها
قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهى غير مطردة ايضا واما قوله وسياتى
تمامه فى بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة
واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة او لم توجد والى جوابه الذى
فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة
كالمعلول والمتضايفين وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة
وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول
مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبماذا يمتاز
العلة عن غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع
تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول يمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا
نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد
العلم فاوجب كونه محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون
المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا او بدليل اخر يرشدنا
الى تمييز العلة عن ما يشاركها فى الاطراد والانعكاس **المسئلة** الخامسة ايجاب
العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا
حكم ضرورى فانه لا يتصور علم بلا عالمية يعنى انا اذا علمنا قيام العلم بمحل
علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشىء اخر اصلا وهو المراد بقوله سواء
علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط
لم يمكننا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده
فان قيل اقتضاء العلم للعالمية مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا
بالحيوة وانتفاء اضداده اى اضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده فان

وجود العلم فى نفسه مشروط بهذه الامور والكلام فى شروط تاثيره و
وايجابه للعالمية والفرق بين شروط وجود العلة وبين شروط اقتضائها
لمعلولها بعد وجودها مما لا استرة به **المسئلة** السادسة لا توجب العلة
الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الايجاب
ومنعه اخرون والمختار هو التفصيل الذى اشار اليه بقوله واعلم انه
ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين كالعالمية
بالسواد والعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر
امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد وذلك
لانه اذا وجدت تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين
والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت
العلة غير مطردة قيل هنا اشكال لان الاول لله تعالى علم واحد وعالميته متعددة
بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا
لا يسد احدهما مسد الاخر فهذه العالميات التى لا تتناهى معللة بعلة واحدة
هو ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى قلنا التزمه القاضى وقال عالميته تعالى
متعددة مختلفة وهى مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الامدى بان
القاضى لما اعترف بان كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما
ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما
معا واما عدم اطراد تلك واثبت ابو سهل الصعلوكى من الاشاعرة لله تعالى
علوما غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب
الشيخ والائمة ولما سياتى من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى واما نحن
فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد فى تعلق العلم الواحد او تعلق العالمية
الواحدة بحسب تعدد المعلومات فلا محذور فى تعدد التعلقات وحينئذ
واما فى الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد
العلوم الاشكال الثانى الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد
اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح فهى
شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين
الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها

بالعلم بها اى بالعالمية الاولى فانهما متلازمتان لا يجوز الانفكاك فى شىء
من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا يحكم فيها اى فى الاحكام
المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما وقال الامدى
الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران فى الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة
من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك فى الاحكام المختلفة الاجناس
فى الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما فى الغائب فان كان الحكم
من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما فى الشاهد وان كانت من
جنس واحد فقد سبق ان عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد
والاختلاف فى التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال فى القادرية ونحوها
المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاولى وهو انه لا يثبت
حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل
او التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر فى ان
الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان
فلا يجتمعان فى محل واحد فلا يكونان موجبين لحكم واحد فيه او مختلفان
فيجوز افتراقهما فاذا ثبتت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم
فلا اطراد للعلة الثابتة وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية وقد يمنع جواز
الافتراق بين المختلفين قال الامدى والمختلفان لا بد ان يختلف احكامهما
فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات توجب كونها عالمة لا قادرة وقيام
القدرة بها توجب عكس ذلك واما على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل
العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلى ضرورى
فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله وبعلمنا وهى حكم واحد قلنا لا مخالفة
بين العلتين الا بعارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع
النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلتين فى الحقيقة منع اتحاد
العالميتين فيهما واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع
واحدة فاذا لم يؤثر فى الحكم منفردتين كما هو المفروض لم يؤثرا فيه مجتمعتين وذلك
لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك
ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المفتقر

هو المجموع لا كل واحد فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته
ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدي
وإذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في أحكامها
الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على رأي مثبتي الأحوال وهو من وجوه
تسعة أ العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد
فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحياة للعلم ب العلة وجودية كما مر والشرط
قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فإنه قال لا يمتنع أن يكون
الشرط عدميا كانتفاء أضداد العلم بالنسبة إلى وجوده إذ لا معنى للشرط
إلا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى
يمتنع أن يكون عدميا وذهب بعضهم إلى أن الشرط لا بد أن يكون وجوديا
ج قد يكون الشرط متعددا بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه
بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الأضداد بالنسبة إلى وجود
العلم أو مركبا بأن يكون عدة أمور شرطا واحدا للمشروط د الشرط قد يكون
محل الحكم والعلة صفته يعني أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم لأنه لا يكون
مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون
شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه ه العلة لا يتعاكس أي لا يكون
العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فإنه يجوز أن يكون مشروطا بمشروطه
إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر قال به القاضي والمحققون
من الأشاعرة ومنعه بعض أصحابنا والحق جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط
على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل
من النسبتين المتضايفتين بالأخرى فإن قيام كل منهما ممتنع بدون قيام
الأخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه إنما المستحيل دور
التقدم و الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك إذا توقف المشروط
عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التأثير فإنه
شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحوادث مع انقطاع ذلك
التعلق عنه وأما العلة فهي ملازمة للمعلول أبدا إذ لا يتحقق العالمية بدون
العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس إلى علته ز الصفة التي يكون علة كالعلم

كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحياة وليس لها علة فإن العلم من قبيل الذوات
وهي لا تعلل بخلاف الأحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد
يكون معلولا فإن كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة
ح الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرط بل اتفق على أنه لا يوجد بدون شرط
كالعالمية لله تعالى فإنها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب
معللا بعلة ط العلة مصححة لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا للمشروط
خلاف قال به القاضي كالحياة للعلم فإنه ذهب إلى أن الحياة وإن لم تكن علة
للعلم بل شرطا له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة لها ومنعه
المحققون لجواز توقفه أي توقف العلم في صحته على شروط أخر كانتفاء
أضداده ووجود محل روح فلا يمكن أن يكون الحياة مستقلا بالتصحيح ولما
كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنية على أصل فاسد أعرضنا
عن تفاصيلها والله الموفق

الموقف الثالث في الأعراض

وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي أعم من
الأعراض وقد يؤخذ في تعريفها كما سيأتي الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد
عن الصفات السلبية إذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني الأشاعرة
ينقسم إلى قسمين نفسية وهي التي يدل على الذات دون معنى زائد عليها
ككونها جوهرا أو موجودا أو ذاتا أو شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف
الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي
تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان والأمثلة
صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث إذ معناه كون وجوده مسبوقا
بالعدم وهو أيضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الأعراض فالكونه
قابلا لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هي ما
يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها وما ذكرنا من تعريفي الصفة
النفسية والمعنوية إنما هو على رأي نفاة الأحوال منا وهم الأكثرون
وقال بعض من أصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما
لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالأمثلة المذكورة فإن كون الجوهر
جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وقابلا للأعراض أحوال زائدة على ذات الجوهر
وحادثا

عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية يقابلها وهي
ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية
الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة و
شبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه
عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فاربعة
اقسام اي الصفة الثبوتية ينقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول
الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس
وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية
والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا
اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة
الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على
ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء
واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في
ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته واتفقوا او في نسخة
النص واثبتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم
بمعنى انها يكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة
المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف
ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة اي
غير اللازمة الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل
وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية
اذ لا يثبت حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسا
ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث
وهي التي لا تلحقها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا
تاثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي تجب حصولها
لموصوفها عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل
والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها
صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي

اي غير واجبة الحصول لموصوفه عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون
الفعل الصادر من العبد طاعة او معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل قد
يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر
امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن هناك قصد الى طلب
الفعل واما غيرها اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث
العلم وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة
الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف في تبعية
الاتقان للعلم او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة
وحصل له ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو
على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم
وقال الاخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل
عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري
وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر
من الارادات ما كان مقدورا مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال
الاخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن
اهو مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجبة او هو مما يتبع الحدوث
مشروطا بالارادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة **المرصد الاول**
في احكامه الكلية الشاملة لجميع الاعراض وفيه مقاصد الاول في تعريف
العرض اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لانه يخرج
منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز
وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت
او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض
ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها
وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى
اذا قلنا بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد
لقام بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم
عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم

بل اذا وجد العرض قام به وورد عليهم الفناء اى فناء الجوهر فانه عرض
عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذى هو الجوهر لكونه
منافيا للجواهر فلا يندرج فى الحد ولا ينعكس ايضا على اصل من اثبت منهم
عرضا لا فى محل كابى الهذيل العلاف للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام
الله تعالى لا فى محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا فى محل والامتناع
من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثتين مما لا يلتفت اليه
واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع
اى محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق اى قولنا وجد
كذا فى كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة او المجاز على معان مختلفة
كوجود الجزء فى الكل والكلى فى الجزئى وكوجود الجسم فى المكان او الزمان
ومثل كون الشىء فى الصحة او المرض وكونه فى السعادة ان يكون وجوده
هو وجوده فى الموضوع بحيث لا يتمايزان فى الاشارة الحسية كما هو
تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد فى نفسه مثلا
هو وجوده فى الجسم وقيامه به وليس بشىء اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه
فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شىء فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره
وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت فى الخارج لم يكن فى موضوع وان جاز
ان يكون فى محل كالصورة الجسمية الحالة فى المادة واشاروا بقولهم اذا
وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية فى الجوهر والعرض ومن ثمه
لم يصدق حد الجوهر على ذات البارى **المقصد الثانى** فى اقسامه عند
المتكلمين وهو اى العرض اما ان يختص بالحى وهو الحيوة وما يتبعها من
الادراك بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة
والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحيوة وحصرها فى عشرة بطل بالاشبهة
واما ان لا يختص وهو الاكوان المنحصرة فى انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان
والروائح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان
محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون
الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين

المفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا
ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها
واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير
المختصة به متناهية بحسب الوجود يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة
متناه دل عليه الاستقراء و برهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد منه
اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض
نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود
الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة
وكثير من الاشاعرة نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا
فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوزه
كالجبائي واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلانه ليس عددا اولى
من عدد فوجب اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين التوقف وعدم
الجزم او الجواز بالمنع لضعف المأخذين ووجهه اي وجه ضعفهما
ظاهر اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات
المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة
والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والالف مراتب
غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا ترى
انه لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية
وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث** في اقسامه عند
الحكماء ذهب الحكماء الى انه اي العرض منحصر في المقولات التسع وان
الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية
للموجودات الممكنة عشرا ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه
وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل
من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة
ام لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض
كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين
للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة هنا يعني في حد الكم

قوله ذهب الحكماء اه يعني ارسطو ومن تابعه كما في شرح التجريد قال الشارح في حواشيه وقد صرح بعضهم بان حصر الاجناس
العالية للموجودات الممكنة في المقولات العشر ليس منقولا عن ارسطو بل هو مما احدثه من بعده وذهب طائفة اخرى منهم الى انها
ثلاثة الكم والكيف والنسبة مطلقا وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو كل واحدة منها جنسا فتنحصر الاجناس العالية
عندهم في مقولات اربع يمكن فيها الترديد بين النفي والاثبات بخلاف المذهب الاول فان الحصر فيه استقرائي محض كما ذكره
المص واذا انضبط الترديد كان القسم الاخير مرسلا قطعا وذهب طائفة الى انها اربعة فالاجناس العالية عندهم خمسة كما يذكره
الشارح وهذا هو الذي اختاره صاحب التلويحات قوله وان الجواهر كلها مقولة واحدة اي داخلة تحت جنس الجوهر لمحرره
قوله هي اجناس عالية اه اعلم انه قد اختلف في الاعراض النسبية اهي نفس النسب او هيئات عارضة بسبب النسب فمن ذهب
الى الاول قال ليس كل واحد منها جنسا عاليا بل كلها مندرج تحت جنس النسبة ومن قال بالثاني ذهب الى انها اجناس
عالية الا ان النسبة معتبرة فيها اعتبار الموقوف عليه في الموقوف ولهذا عرفت تارة بالنسبة وتارة بالهيئة العارضة لمحرره
بسبب النسبة على ما وقع في الكتب كذا في شرح حكمة العين للطالشي

ان يفرض فيه شئ غير شئ فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة
بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشئ بحيث
يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به
الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان
اللحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم
وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل
للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبوله اياه ثم ذكر فيه انه
لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي
يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به
الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص
بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه
حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن
ان يفرض فيه شئ غير شئ ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد
يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها
شئ غير شئ وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا
المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول
بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المص بقوله فلا يرد قول الامام
الرازي انه يختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه **و** الثاني وهو
ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا
بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة **و** الثاني هو الكيف ورسمه صح بلفظ
الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح
عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسينكشف لك
هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية
فلا يندرج في العرض الذي من اقسام الموجود **و** الاول وهو ما يكون مفهومه
معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول
الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا
حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال
الاين لكونه وحصوله فيما ليس حقيقيا من امكنة مثل الدار او البلد
او الاقليم او المعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع
في جواب اين هو الثاني متى وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول في
الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف الآنية الحاصلة دفعة مثل التاء
والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع
والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال
بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان
في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشئ اي للجسم بسبب نسبة
اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة
اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشئ كوقوع بعضها نحو السماء مثلا
وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام
والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج
ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها
بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان
القائم اذا انقلب بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة
لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه
لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز
ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجة لانا نقول الجنس والفصل
يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم
فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع
الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل
بانتقاله وبهذا القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك
عن المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشئ بسبب المكان
المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط لما
طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل
كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص
وغيرها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس

الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل
بالقياس الى البنوة وانها اى البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالا
نحص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن
باعتبار الحصول فيه هيئة هى الاين واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان
كان الحاصل مضافا لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى
نسبة اخرى هى كون الشئ ذا مكان اى متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة
الاضافة وحصول الشئ فى المكان نسبة تعقل بين ذاتى الشئ والمكان
لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وبهذا الذى
صورناه لك تمكنك الفرق بين النسبة التى ليست من المضاف وبين المضاف
فاعقله وتحققه فى سائر النسب فانه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما ظننا
السادس ان يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن
حالة غير قارة هى التأثير التسخينى الذى هو من مقولة ان يفعل فهو يعنى
ان يفعل اذن غير ما هو مبدأ السخونة اى المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذى
لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل
وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة وهى التأثر
التسخنى الذى هو من مقولة ان ينفعل فهو يعنى ان ينفعل اذن غير السخونة
لبقائها بعده اى بعد التسخن الذى لا بقاء لمقولة ان ينفعل بعده بل السخونة
من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار فى الثوب والقطع المستقر فى الخشب
وغير استعداده لها اى غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله اى قبل
التسخن الذى هو من مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا
ولما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل
وان ينفعل دون الفعل والانفعال قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها
اى عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نم انهما عرضان اذ لا وجود لهما
فى الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها
فيها اى فى التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها
حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات وهى الاجناس
العالية على معنى ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يرد

فلا تردان اى الوحدة والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما
تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان
عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها
ولم يثبت شئ منها اى من هذه الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولهما على ما
تحتها قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا
حقيقية لا اجناسا وان يندرجا فى مقولة الكيف كما ذكر فى المباحث
المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله
ولا يقتضى قسمة ولا نسبة فى اجزاء الحامل واما ادراجهما فى مقولة الكم على ما
زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم ان دعوى
انحصار المقولات العرضية فى الامور التسعة يشتمل على مقامين احدهما
ان هذه التسعة اجناس عالية والثانى انه ليس للاعراض جنس عال سواها
وليس شئ من هذين المقامين بيقينى وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من
التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض
لها فيكون ح عرضا عاما لا جنسا ولا كونها اى ولم يثبت ايضا كون هذه
التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية
فيكون كل واحد منها ح جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون اثنان منها او اكثر
داخلا تحت جنس اخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الاخر جنسا
متوسطا ان كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا
حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد احد منهم لاثباته
اصلا ولا الحصر اى ولم يثبت ايضا الحصر الذى هو المقام الثانى لجواز
مقولة اخرى اى جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج ابن
سينا على الحصر بما خلاصته انه اى العرض ينقسم انقساما دائرا بين النفى
والاثبات الى كم وكيف ونسبة كما مر من ان العرض اما ان يقتضى لذاته القسمة
اولا والثانى اما ان يقتضى لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلثة لا تخرج للعرض
عنها وعلى غيرها الجوهر فانحصر اقسام الموجود الممكن فى اربعة وعلى هذا فالنسبة
اما للاجزاء اى لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع او لا يكون النسبة
بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه وهى اى هذه النسبة اما الى كم

فان كان ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه معا فانما انتقل ذلك الكم القارية
اى بانتقال موضوع النسبة فهو الملك والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار
فهو متى واما الى نسبة فالمضاف لان النسبة متكررة واما الى كيف فلا ينفعل
النسبة الى الكيف الا ما يكون منه غيره وهو ان يفعل او يكون هو من غيره
وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه
ولا يخرج ذلك العارض مما ذكرنا من الاعراض الثلثة فالنسبة الى الجوهر يكون
راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة
فى عشر مقولات والاعراض فى تسع منها والاعتراض على ما ذكر فى هذا الحصر انا
لا نم ان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة فقط حتى ينحصر فى الاين والملك
بل قد يكون النسبة الى الكم القار بوجه اخر كالمماسة بين سطحى جسمين والمطابقة
التى هى الاتحاد فى الاطراف وايضا ما عبرت فى الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء
والى الخارج ايضا كما مر فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثر الاقسام اذ يجوز
ح ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما
خارجا عن الاقسام المذكورة وايضا فبقى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد
الذى هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه اى انتفاء هذا القسم وايضا فالنسبة
الى الزمان الذى هو كم متصل غير قار لا يتعين ان يكون متى اذ لا يجب ان يكون
تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان للحركة التى كان الزمان مقدارها
والجسم الذى هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شىء منهما الى الزمان
بحصوله فيه وايضا لا نم ان النسبة الى الكيف لا يعقل الا بانه من غيره او منه غيره
وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان يكون النسبة
اليه على وجه اخر لم يكن منحصرة فى ان يفعل وان ينفعل على ان انحصارها فى هاتين
المقولتين فى النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة
كالحصول فيه اعنى حلول الاعراض فى ذات الجوهر وكون الحيز حيزا له وهو غير
حصوله فى الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى الحيز وكونه حيزا له نسبة الحيز اليه
وبالجملة فليس انتفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه
ولو قيل استقرأنا الموجودات فما وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة
غير ذلك الذى ذكرناه كان هذا التقسيم ضايعا ووجب الرجوع اولا الى

ابتداء اى قبل كل شىء الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان
اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه اى فيما
ذكر تقريبا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشى من الانتشار
واعلم ان انحصار الممكنات فى هذه المقولات من المشهودات فيما بينهم وهم
معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا ضعيفا
ولذلك خالف بعضهم فجعل المقولات الاجناس العالية اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة
الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال
العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير
فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وح اما ان يقتضى لذاته القسمة
فهو الكم او لا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات
وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية
او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة
فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها
اجناس لماهياتها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس
وكون الشىء ذا بياض لا يحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها
من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتى الفعل والانفعال اعتباريتان
فلا يندرج الحركة فيهما **المقصد الرابع** فى اثبات العرض لم ينكر وجوده الا
ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة
واللون والضوء مثلا ليست عنده عرضا بل جوهرا والقائلون به اى بوجود
العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالى بشانهم كابى
الهذيل العلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية يحدث
لا فى محل وجعل البارى تع مريدا بها اى بتلك الارادة والضرورة كافية
لنا فى هذين المقامين فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات
والطعوم والروايح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك فى انها
مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون
البارى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة **المقصد
الخامس** فى ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان

الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال

انما يتصور فى المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ فى حيز بعد ان كان

فى حيز اخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان

ذلك الانتقال المعتبر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى اخر واما انتقال

العرض الذى كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر وليس

هذا مما لا يتصور فى العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لانا نقول هو حال الانتقال

اما فى المحل الاول او الثانى وكلاهما بط لان كونه فى المحل الاول استقرار

فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت فيه متاخر عن الانتقال

اليه واما فى محل اخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك الحدود

لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون ان مفارقته

بمحله هو ان مفارقته لمحل اخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اى تشخص العرض

المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه فى شخصه ولا لما يحل

فيه والا دار لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه ولا للمنفصل لا يكون حالا

فيه ولا محالة لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره

ترجح بلا مرجح فهو اى تشخصه لمحله فالحاصل فى المحل الثانى هوية اخرى اى تشخص

اخر غير التشخص الذى كان حاصلا فى المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل فى

تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا بتشخصه بل يجب انتفاؤه ح فلا يكون

الحاصل فى المحل الاخر عين الذى عدم بل شخصا اخر من نوعه والانتقال من محل

الى اخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الاخر واذ لا بقاء

للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم

ح انحصار النوع فى الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث

لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشئ علة لنفسه وان اريد

ماهيته مع تشخصه كان الكل علة للجزء وان اريد وجوده العينى فان اخذ

مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات

فى افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على

الدليل انا لم نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة

الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شاء

ما شاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرد في عرض يخص نوعه في شخصه وربما يقال
في اثبات امتناع الانتقال العرض محتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج
العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه لان خصوصية ذلك العرض المعين
متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها او الى محل غير معين ولا وجو
لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ح ان لا يوجد العرض
في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا بط قطعا فتعين الاول
وامتنع الانتقال وهو المط وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل
بلا شرط التعين اي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وانه اعم من المعين الذي
قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من
المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج
فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين
ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين في المحل
الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية
المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يقيد به اعم من الماهية المخلوطة
المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج
وجودها وايضا فهو اي ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز
فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الحيز
معين او غير معين والثاني بط لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد
الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض
دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع
الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح ينتقل منه الى ما يجاوره
والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل
في المحل الثاني وهو المجاور او المماس تشخص اخر من الرائحة او الحرارة مماثل
للاول الحاصل في التفاح او النار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة
عقيب المجاورة او المماسة او يفيض ذلك التشخص الاخر على المحل الثاني
من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة
او المماسة **المقصد السادس** لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء

خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه المذكور في الكتاب وجهان الاول ان
قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا اى كون
الشئ متبوعا لتحيز غيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية
غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه
تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره
الوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض اخر
عاد الكلام فيه فلا يتسلسل الاعراض المقوم بها الى غير النهاية والا لجميع تلك
الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض
واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان انتهت الاعراض
المقوم بها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون
عرض قائما بعرض وهو المدعى خلاف وجهاى هذان الوجهان ضعيفان اما الاول
فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان
يختص شئ باخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للاخر والاخر منعوتا به فسمى
الاول حالا والثاني محلا كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء
بالكوز وتحقيقه اى تحقيق ان معنى القيام هذا دون ذلك امران الاول ان
التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا كان الشئ الذى
هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد
ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير
نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه
او يتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا
بقيام تحيز اخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني اوصاف البارى
قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني
فلانه لا يبعد ان يقوم عرض بعرض ثان وذلك العرض الثاني باخر مترتبة الى
ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض
الاخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له
في تحيزه ابتداء بل ههنا ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون
متبوعا لاخر اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته

لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والاخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا او هو اى
ما ذكرنا من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالاخرة الى الجوهر محل النزاع فان
قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث
فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم
بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التس وهو مردود بان المتنازع فيه
قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة
على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة
بالجسم فانها يوصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم
يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطئ والجواب انه لا يصح
هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اعنى السرعة والبطوء ليسا عرضين ثابتين
للحركة بل هما السكنات اى السرعة والبطوء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها
وكثرتها فحاصل البطوء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل
السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطئ ولا شك انهما بهذين
المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون تطبقات
الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطئ انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر
موجود الا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق واما
السرعة والبطوء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها
في الخارج فاذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها
في الذهن السرعة والبطوء ولذلك ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة
فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اى الحركة تكون سريعة بالنسبة الى حركة
وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطوء وصفان للحركة
اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها
بامور موجودة وللحكماء احتجاج اخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان
من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذى يوصف بهما والسطح عرض فاشار
الى الجواب بقوله واما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان اى لا نم انهما
من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم
انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح المقصد السابع

نخفاض والارتفاع ومن هذا علم ان الوضع لا يعتبر فيه النسبة الى الامور الخارجية سل

ذهب الشيخ الاشعرى ومتبعوه من محققى الاشاعرة الى ان العرض لايبقى
زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هى على التقضى والتجدد ينقضى
واحد منها ويتجدد اخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المتقضية المتجددة
بوقته الذى وجد فيه انما هو القادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل
واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت
وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو
الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه
العدم تع عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بان شرط
بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان
الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا
استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبى من قدماء المعتزلة وقالت
الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات
والاصوات وذهب ابو على الجبائى وابنه وابو الهذيل الى نفى بقاء الالوان
والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام
وللمعتزلة فى بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه فى مباحث الاكوان
قالوا اى الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض السيالة يختص امكانه بوقته الذى
وجد فيه لا قبل ولا بعد اى لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لامور
الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض
بوجوه ثلثة الاول انها لو بقيت لكانت باقية اى متصفة ببقاء قائم بها والبقاء
عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نم ان البقاء عرض بل هو امر اعتبارى
يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نم امتناع قيام
العرض بالعرض الوجه الثانى يجوز خلق مثله فى محله فى الحالة الثانية من وجوده
لان الله سبحانه قادر على ذلك اجماعا فلو بقى العرض فى الحالة الثانية من
وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك مح فبقاء الاعراض
يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا قلت يخلقه الله تع فيه اى فى ذلك
المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد مثله فى محله فى الحالة الثانية
ليس مطلقا بل مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة فى جواز

فى جواز ايجاد مثله فى محله فى الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها
وايضا ما ذكرتم يلزمكم فى الجوهر لانه يجوز خلق مثله فى حيزه فى الحالة الثانية
من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع
المتحيزين بالذات فى حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث وهو العمدة
عند الاصحاب فى اثبات هذا المطلب انها اى الاعراض لو بقيت فى الزمان
الثانى من وجودها امتنع زوالها فى الزمان الثالث وما بعده واللازم
الذى هو امتناع الزوال بط بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال
الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذى هو بقاء الاعراض باطلا
ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه واقتضاء
ذاته زواله واما ان يزول بغيره المقتضى لزواله وذلك الغير اما امر
وجودى يوجب عدمه لذاته اى لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو
طريان الضد على محل العرض او لا يوجبه لذاته بل باختياره وهو الفاعل
المعدم بالاختيار واما امر عدمى وهو زوال الشرط وهذه الاقسام الاربعة
الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت
مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما تقتضيه ذات الشئ من حيث
هى لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطريان ضد على محله فلان حدوث الضد
فى ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه
بضد اخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد
من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثانى موقوف على الاخر معلل به او
نقول فى ابطال هذا القسم لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارى بازالة
الباقى اولى من العكس وهو ان يدفع الباقى الطارى بل الدفع الصادر عن
الباقى اهون من الرفع الصادر من الطارى فيكون الدفع اقرب الى الوقوع
من الرفع واما زواله بالمعدم المختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر
يصدر عنه والعدم نفى محض لا يصلح اثر المختار بل ولا لفاعل اصلا او نقول
فى ابطال كون زواله للمختار ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا
اثره لا او قولنا لا اثر له كما مر فى بحث الامكان فليس الفاعل الذى اسند
اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله

لزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا اخر تسلسل لانا ننقل الكلام
الى العرض الذى هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذى هو عرض ثالث
وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان
ذلك الشرط جوهرا والجوهر فى بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان
بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الاخر وموقوف عليه
والاعتراض عليه اى على هذا الدليل الذى عرضه انا نختار انه يزول
بنفسه قولك فلا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم فى الزمان
الثالث او الرابع خاصة اى دون الزمان الثانى فلا يلزم ان يوجب
ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون
اقتضاء ذاته عدمه فى زمان مشروطا بوجوده فى زمان سابق عليه واستحالته
ممنوعة ثم هذا الدليل الذى ذكرتموه وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه وذلك
بان يقال لا يجوز زواله فى الزمان الثانى لان زواله فيه اما لذاته واما
لغيره الى اخر الكلام فما هو جوابكم عنه فى صورة النقض فهو جوابنا عنه
فى صورة النزاع وايضا قد يزول بضد طارى على محله وتلك حدوثه فى ذلك
المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان اوجبت فى الشرط تقدمه على المشروط
منعنا كون حدوث الضد الطارى مشروطا بزوال الضد الباقى
اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط
والا وان لم توجب فى الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك
لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للاخر ويكون الدور اللازم
منه دور معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها فى جزء
الاخر مشروط بخروج الاخر عنه وبالعكس ولا محذور فى ذلك لان مرجعه
الى تلازمهما وبالجملة سواء جوز التعاكس فى الاشتراط او لا فهما اى زوال الباقى
وطريان الحادث معا فى الزمان وهذه المعية لا تنافى العلية اذ العلية تقدم
فى العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقى مع كونهما معا فى الزمان كالعلة مع
المعلول فانهما متقارنان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة فى العقل ولكم
بان الطارى ليس اولى بازالة الباقى من عكسه بط لان الطارى اقوى لقربه
من السبب وبعد الباقى عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل الذى فعله

فعله لا بفعله لانه بفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل صادر عنه بل مجرد
امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف فى زواله وايضا لا نم ان العدم لا يصلح
ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم فى العدم المستمر واما العدم
الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه
وايضا فقد يزول بزوال شرط قوله هو الجوهر اذ لو كان عرضا تسلسل
واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط فى بقائه بالعرض فيدور قلنا
ممنوع اى لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا
لا تبقى على التبادل الى ان ينتهى الى ما لا بدل عنه وعنده يزول يعنى ان
الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه
كالحركات وح جاز ان يقال شرط العرض الباقى عرض لا بعينه من اعراض
متعددة من الاعراض التى لا تبقى لذاتها كدورات متعددة من الحركات
مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الاخر
فيستمر وجود ذلك العرض لاستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض
فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة
فقد زال الشرط فيزول العرض الباقى بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط
العرض الباقى هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور
وانما اعتبر فى الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه
الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغى ان ينضبط هذا الكلام
واعلم ان النظام طرد هذا الدليل فى الاجسام فقال والاجسام ايضا كالاعراض
غير باقية بل يتجدد حالا فحالا وسيرد عليك فى الكتاب ان الجسم ليس مجموع
اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد
الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج
اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه
ويؤيد ما ذكرناه قوله ومنه اى ومن طرد هذا الدليل فى الاجسام يعلم ان
الاجسام يرد نقضا عليه اى على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجاب
عنه اى عن هذا النقض بانه يعنى الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول لعرض يقوم به
اى يخلق الله تع عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول

كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله تعالى فنيت الجواهر كلها
فان قيل المشهور من المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله تعالى
لا في محل فيفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه اجيب بانه جاز
ان يخلق اولا لا في محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود
تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا
في ان احدهما قائم بالمحل دون الاخر او بانه قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله
فيه عندنا يريد ان ما ذكره او لا هو طريق زوال الجواهر على راى المعتزلة
ولنا في زوالها طريق اخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو
الجواهر عنها فيزول قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال اذا جوز في
فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه او لا
يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم
الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان يعود انت او يعود المستدل الى ان
العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين
في فناء الجوهر والكرامية من المتكلمين احتجوا بهذا الدليل على ان العالم لا يفنى
ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع
الزوال وبقاء الاجسام ضروري لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا
وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع
يزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول الشاهد
فانا نشاهد الالوان الباقية فانكار بقائها قدح في الضروريات قلنا الا دلالة
لها اي للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة
بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال يتوارد على الاتصال الثاني ان يقال اذ جوزتم توارد
الامثال في الاعراض فليجز مثله في الاجسام فيلزم ان لا يجزم ببقاء الاجسام
وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس
حكمنا ببقاء الاجسام لمشاهدة استمرارها حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة
جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة
الحسية وبانه لولاه اي لولا بقاء الاجسام لم يتصور الموت والحيوة لان

لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف بها واذا لم يكن الاجسام
باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة الثالث العرض يجوز اعادته
وهو اي اعادته بتأويل ان يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد
وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده واذا جاز وجود العرض
في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فدونه اي فوجوده
بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض
قلنا الشيخ منع اعادة العرض ولا ضير عليه في ذلك وان سلم ان الاعادة
جائزة فقياس بلا جامع اي قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده
فيهما بدونه قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اي اولوية الوجود بلا
تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا
لوجوده في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول ذلك
اعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اي الوجود فيهما
بلا تخلله ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما ان
الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء
الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا والطرق المذكورة
تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا يجدي طائلا **المقصد الثامن**
العرض الواحد بالتشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اي هذا الحكم معلوم بالضرورة
ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الاخر
جزما يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر ولا فرق بينه اي بين جزمنا بان العرض
الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في ان واحد
في مكانين فكما ان الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول
نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز
حصول الجسم في المكانين حتى يرد عليه ان النسبتين متباينتين لجواز حلول
اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد
ويؤيده اي يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما
يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل
تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على تشخص واحد واذا كان له تعينات

حسن چلبی

مسعود شروانی

كان الواحد اثنين وهو ح وليس هذا استدلالا لان الحكم ضرورى
بل هو تنبيه لبيان لمستر فان الشى المعلوم بالبداهة اذا علم بلميته اطمأن اليه
النفس اكثر وان كان الجزم اليقينى حاصلا بدونه ولم نجد له مخالفا الا ان
قدماء المتكلمين هكذا وقع فى نسخ الكتاب والمشهور فى الكتب وهو الصحيح
ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار و
القرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المضافان
ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الاخر فلا بد
ان يقوم بهما اضافة واحدة ليربط بينهما والحق انهما مثلان فقرب هذا
من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وان شاركه فى الحقيقة
النوعية وهذه المشاركة اعنى الوحدة النوعية كافية فى الربط بين
المتضايفين فلا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية ويوضحه اى يوضح ما ذكرناه
من الاختلاف الشخصى فى المتشابهين المتخالفان من الاضافات كالابوة
والبنوة اذ لا يشتبه على ذى مسكة انهما متغايرتان بالشخص بل بالنوع ايضا
مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعنى الاب والابن ويلزمهم قيامه اى
جواز قيامه باكثر من امرين اعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما
يتحقق بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هنا لجاز
اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق قال ابو هاشم
التأليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم
بجوهرين فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض
وليس ذلك العسر فى الانفكاك الا لتأليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه
لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما فى المتجاورات ولا يتصور ايجاب العسر
وصعوبة الانفكاك فى العدم المحض فهو يعنى التأليف صفة ثبوتية موجودة
موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم التأليف بكل واحد من الجزئين ضرورة
اى لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذاك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل
فى امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر فهو
قائم بهما اى بكل واحد منهما لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا
وهو المط وجوابه منع اذ عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتأليف

للتأليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار الذى الصق باختياره بعض
تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك بينه اما الثانى وهو انه لا يقوم
باكثر من جوهرين فلانه لو قام التأليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم
التأليف بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال
فيه والتالى باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا لان صعوبة الانفكاك
باقية بينهما وجوابه ان التأليف الذى بين الجزئين غير التأليف الذى بين
الثلثة اذ يجوز ان يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف اخر
بثلاثة اجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلثة مغايرا بالشخص للتأليف
الاول القائم بالجزئين وان ماثله فى الحقيقة النوعية والمنفى عند عدم واحد
من الثلثة هو التأليف الثانى القائم بالثلثة دون التأليف الاول القائم
بالاثنين فلا يلزم ح انعدام التأليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص
يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء
منه فى جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام
محل مختلف فيه كما سيأتى واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل اخر فهو الذى
ذكرنا ان بطلانه بديهى وما نقل من ابى هاشم فى التأليف ان حمل على القسم
الاول فلا منازعة معه الا فى انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حمل
على القسم الثانى فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة فى وجودية التأليف
والمشهور ان مراده القسم الثالث الذى علم بطلانه بداهة المرصد
الثانى فى الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان
احد قسميه اعنى العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض
النسبية التى لا تقرر لها فى ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات
وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول الكم له خواص ثلث يتوصل بها الى معرفة
حقيقته الاولى انه يقبل القسمة والقسمة يطلق على معنيين على القسمة الوهمية
وهى فرض شى غير شى ويقدران هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى
القسمة الفعلية وهى الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والمعنى الاول
من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض بعنى لا فيها بواسطة اقتران
الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن

لك فرض انقسامه والمعنى الثانى لا يقبله الكم المتصل الذى هو المقدار فان
القابل يبقى مع المقبول والامر يكون قابلا له حقيقة بالضرورة وعند الفك
والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار الاول بعينه لانه متصل
واحد فى حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كمان اى
مقداران اخران لم يكونا موجودين بالفعل والامكان فى متصل واحد متصلات
غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال فى المادة
الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك
الكم مع تلك القسمة كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما
والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية
بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ثم
نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقى فهى كما لا يعرض
للكم المتصل لا يعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه
معروض لها لا يكون متصلا واحدا فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا
يتصور هناك زوال اتصال حقيقى واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة
كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات فى انفسها واذا
اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعنى الانفصال الذاتى فهى عارضة للوحدات
بالذات فانها فى ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات
الوحدات بوساطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما
فى العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد
بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالتوهم كما فى المقدار فان كل مقدار خطا كان
او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما تعد الاشل وهو حبل
طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله
اى من المعدود امثال العاد فنى المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد
للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى
لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة الثالثة المساوات ومقابلاها اعنى
الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ
معها شيئا اخر امكن الحكم بينها بالمساوات او الزيادة او النقصان واذا لاحظ

واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم
بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية وهو
اى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة فرع للخاصة الاولى لانه اذا
فرض اجزاء فى كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض فى كم اخر او اكثر او اقل
فيتصف الكم الاول بالمساواة او الزيادة او النقصان مقيسا الى الكم
الثانى ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة
وتوجيهه ان الوهم انما تقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا اخر اصغر منه فيفرض
فيه ما يساويه وهو شئ فيبقى الفضل وهو شئ اخر فقبول القسمة بمعنى فرض شئ
غير شئ باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا
لها ومجرد هذه المساواة كافية فى القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار
بحيث يفرض فيه شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو
لبعضه الذى يفرضه العقل او لا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا
يفرض بعده شئ اخر ومجرد هذه اللامساواة كافية فى قبول القسمة الوهمية
والظاهر ان ما فى الكتاب انما هو فى المساواة واللامساواة العددية وان عكس
انما هو فى المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام الرازى لا يمكن
تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا تعرف الا بانها اتحاد
فى الكم فيلزم الدور وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان
المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما
يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد فى تميز احد المفهومين عن الاخر
فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعنى وهذا المحسوس مستغنى
عن التعريف وامكان اخذه فى تعريفه لا يقتضى توقف معرفته عليه ولا يمكن
ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه قد عرفت وجه
الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذى زيد فى مفهوم القسمة
الوهمية كما صرح به فى المباحث واشير اليه فى الملخص وعرفت ايضا ان الصواب
عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية يتناول الكم بقسميه معا فيجوز
تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة
الانفكاكية فليس بشئ اذ قد بينا انا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية

وقد قرره الامام في كتابيه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قوله
القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المص
لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه
فمنهم من لم يتنبه لذلك الكلام فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى ان
القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصرت بما حققناه لك ولا تكن
من الخاطئين بل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة للكم
ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي
يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او
بالقوة **المقصد الثاني** في اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم
المتصل كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار
ونهاية للجزءين باعتبار اخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف
بحسب ما يبتدأ منه فرضا وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه
شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد واحد مشترك
بين جزءين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون
هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف
العبارات باختلافات الاعتبارات فاذا قسم الخط الى جزءين كان الحد
المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا
قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي
حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به
واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار
المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا
فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء
المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزءين اخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط
تجوز في العبارة والا وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فانا
اذا اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة
الباقية من السابع لا منه اي لا من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما يعني

يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي
الخط والكم المتصل اما غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود
وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك
النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي
يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار
في الجهات الثلث فجسم تعليمي وهو اتم المقادير او في جهتين فقط فسطح او في
جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل والكم المنفصل
هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات
والمفردات احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ
معه شيء اخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالاحاد المأخوذة
على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه
تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة
للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى
اشار بقوله لانه اي الكم المنفصل لابد ان ينتهي الى وحدات اي الى احاد
كما عرفت والوحدة ان كانت نفس ذاتها اي نفس ذات تلك الاحاد بان تكون
مأخوذة من حيث انها احاد فقط فهو اي المجتمع من تلك الاحاد الكثرة التي
هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اي لتلك الاحاد بان تكون
مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض
والكلام في الكم بالذات لانه الذي عد مقولة من المقولات **المقصد
الثالث** الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض
اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم
والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك وانها اي الطول
والعرض والعمق يطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة
الجسمية فلابد من الاشارة اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر
فانه بين جميع ذلك ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ
ولتصور حقايقها اي حقايق معاني هذه الالفاظ الثلثة التي هي الطول
والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير

او الاستخدام ق للامتداد الواحد اي الذاهب في جهة واحدة سل

ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو فى نفسه طويل اى هو فى نفسه
بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد
الجسمية كما ذكرنا ويقال الاطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح وهذا هو
المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا
المعنى قيل ان كل سطح فهو فى نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع
للمفروض اولا على قوائم كما ذكرنا. وهو ثانى الابعاد الجسمية وللامتداد الا...
واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا
قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح
اعنى الجسم التعليمى الذى يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد
زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو فى نفسه عميق ويقال للثخن النازل اى
اى للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى الثخن الصاعد اعنى المقيد باعتبار
صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول
والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثل ما يقال الطول للامتداد الاخذ
من مركز العالم الى المحيط وهو الرابع من معانى الطول ويقال الطول ايضا
للامتداد الاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى
مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للاخذ من يمين الانسان او ذوات
الاربع الى شماله وهو رابع معانى العرض ويقال العمق للاخذ من صدر
الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معانى
العمق واعلم ان هذه المعانى المذكورة للطول والعرض والعمق منها
ما هى كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذى هو الخط
والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذى هو الجسم التعليمى ومنها
ما هى كميات ماخوذة مع اضافة الى امر اخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا
فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس
وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا
اضافة اليه وقد يعتبر معه اى مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول
بالقياس الى ما هو طويل مقيسا الى قصير فههنا الاضافتان الاطولية والطول
المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة

عارضة لامر ثالث بعد امرين يتحقق بينهما الطول اولا لانه نظر الى ان القصر ايضا
اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس ماخوذا مع الاطول ولو عبر
عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة
الى الغير الاطول بالقياس الى اخر فيكون هنا له ثلث اضافات اطولتان
وطول اضافى والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة
على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى وفى المباحث المشرقية ان هذه الكميات
اذا اخذت مضافة الى شئ فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها
الى ذلك الشئ اضافتها الى شئ اخر وقد تؤخذ بحيث يكون من شرط اضافتها
الى شئ اضافتها الى شئ ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل
عندما يقال للخط الاخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عندما
يقال لسطح اخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عندما يقال
لجسم اخر انه ليس كذلك ونظيره فى الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير
بالقياس الى اخر هو قليل مقيسا اليه ومثال الثانى الاطول والاعرض
والاعمق والاكثر فان الاطول اطول بالقياس الى طويل وذلك الشئ
طويل بالقياس الى قصير وكذا القول فى سائر الاقسام **المقصد الرابع**
الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه واما بالعرض وهو
اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه وهو
ظ واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثانى الحال فى الكم كالضوء
القائم بالسطح الثالث الحال فى محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذى
هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم
المنفصل فى محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير
متناهية باعتبار اثرها اما فى الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق
هذه المعانى مستوفاة فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلاحد
هذه الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع فى بعض الامور وجهان من هذه
الاربعة كما فى الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجرى مجرى
الحلول فكان الحركة محل للمسافة التى هى كم بالذات او بالعكس فيعرضها
التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول ويعرضها المساواة والزيادة

والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية
المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها محل له او بالعكس فتعرضها التفاوت
بالسرعة والبطوء بسبب قلة الزمان وكثرته وتعرض لها ايضا المساواة
والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة وتقوم الحركة
بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فيتجزى بتجزيه فهذا وجه اخر من تلك الوجوه
وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات
فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل
قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما اذا قسمنا الازمان بالساعات او الامكنة
بالاذرع فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا باس بعروض نوع من مقولة نوع
لنوع اخر منها كما في الاضافات وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما منفصلا
بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات كما مر من ان اجزاء متلاقية على حد مشترك
وهو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة
على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما منفصلا بالعرض فقد اجتمع في
الزمان الاتصال بالذات والانفصال بالعرض والانفصال بالعرض المقصد
الخامس ان المتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء
لمسلكين احدهما انه اي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدات
ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من
الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان ان الوحدة لا توجد في الخارج
امران الاول لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان كل موجود موصوف بانه
واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا اي الحكماء في الجواب
وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما مر في وجود الوجود وقدم هذا النوع
من الاسناد لا لامع جوابه فيما سبق الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم
الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان الحال الذي
هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة
قائمة به دون الكل والمقدر خلافه وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه
لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا
بط وان كان الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيقوم الواحد الشخصي

الشخصي بالكثير وقد عرفت بطلانه بداهة او لا بالتمام فيكون جزء منه قائما
بجزء وجزء باجزء وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب انقسام المحل
وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم
من حيث هو مجموع فيكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى
حلولا غير سرياني فاشار اليه والى الجواب بقوله وقول من قال هذا الذي
ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان هذيان
لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لا طائل له ولا فائدة فيه لانا برهنا
على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة متصف بجزء منها ولا معنى
للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نسلم انه اذا
لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة
غير مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في
شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودهما
هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا
كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم الذي حلت فيه ولكنه
اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا
اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية
وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب
التوهم وكلاهما ممتنع قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له
عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ
من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور
الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين ان يدل ابتداء اي من غير استعانة بعدمية
الوحدة على ان الكثرة عدمية والا وان لم يكن عدمية بل وجودية فان قامت
والاظهر ان يقال والا قامت اي الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها بذاتها
ولا بغير الكثير وح فاما ان يقوم بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد
الشخصي بالكثير فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه
بالبداهة مع استلزامه هنا محالا اخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل
واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل

التوزيع بان يقوم شئ من الاثنينية بهذا وشئ اخر بذاك لم يكن الاثنينية
صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه او يقوم بالكثير من حيث عرض له امر
صار به واحدا فينقل الكلام اليه اى الى ذلك الامر الذى صار به الكثير شيئا
واحدا صالحا لان يحل فيه واحد شخصى فنقول ذلك الامر اما ان يحل فى الكثير
من حيث هو كثير وانه بط او من حيث عرض له ما به صار واحدا او يلزم التس
فوجب ان يكون الكثير التى هى العدد امرا اعتباريا وهو المط واعلم ان الوحدة
كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالوحدة بالاتصال والاجتماع ووحدته امر
وجودى بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان
المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع
فلانم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف
الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما كما فى الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة
نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام
العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما
صرح به فى قوله وكونه لا ينقسم او ليس له كم يعرض فيه شئ غير شئ ولذا اعتبارى
لان العدم ماخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهى يتبعها فى الوجود
فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت
الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات
الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسام
كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وح لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود
ولا انه لا شئ من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبنى على ان
الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان
لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة
موجودة وهى ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال
ابن سينا ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس ولا اعتداد بقول
من قال لا وجود له الا فى النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات
التى هى فى الاعيان الا فى النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه واما
انه فى الموجودات فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود

وجود الوحدة المقومة له فاشار المص الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان
امرا واحدا يقوم بالمجموع الذى هو المعدودات فان تخيل لم يكن ذلك الامر
واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود
واحد بالهوية وان شئت زيادة استيقان بما ذكرناه فاستبصر بموجود
فى الخارج ومعدوم فيه وانهما اثنان اى الاثنينية قائمة بهما وح فلا يتصور
كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية واستبصر لشخص موجود
فى المشرق وشخص اخر موجود فى المغرب فانهما ايضا اثنان اى معروضان
للاثنينية وعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان
يقوم بهذين الاثنين الموجودين مع موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين
الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر
القائم بالمعدودات مجرد فرض واعتبار اى امر فرضى اعتبارى وان كانت
المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور
الاعتبارية جائز وبهذا يحل الشبهة وينحسم مادتها فان الاعيان متصفة
بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجى فليس مما لا شك
فيه وكذا الحال فى الوحدة العارضة للموجود العينى **المقصد السادس**
انهم اى المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم
من الجزء الذى لا يتجزى كما سيأتى فانه لا اتصال بين الاجزاء التى تركب
الجسم منها عندهم بل هى منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر
المفاصل التى تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف نسلم عندهم
ان ثمة اى فى الجسم اتصالا اى امرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم
وان الاجزاء التى تفرض فى الجسم بينها حد مشترك كما فى المقادير ومحالها
اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شئ من المقادير اذ ليس
هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها امر منقسم
فى جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل امر
منقسم فى جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلث حصل
ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا
الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط

موجود خ

بقوله كما هو الحق

فانهما خ

او خ

ويعلم خ

او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص
الثلث المذكورة للكمية وانها كيف يتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر
الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان
راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع
التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف
الجسم بالمساوات واللامساوات من غير ان يقوم به كمية اتصالية يسمى مقدارا او الكمية
الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناها فرض جوهر دون جوهر فان
كل واحد منهما شيء مغاير للاخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية
اتصالية قائمة به ولا عاد لغير الاجزاء اى لا يجوز ان يعد الجسم بكل واحد
من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك شيء اخر يعد به اصلا اللهم
الا ان يتوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض
من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض
فيه واحد عاد وحكمه مردود لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال
لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم
بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه
الامور الثلثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء في اثباته
بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير مختلفة تارة
يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا
وهو ما يحيط به سطوح ستة من مربعات متساوية وح فقد توارد عليه
مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك
المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلث وهي الجسم التعليمي
لا يقال لا يتغير المقدار فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم
اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول
المساحة واحدة بالقوة اى مضروب احدهما كمضروب الاخر واما بالفعل
فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة
في الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه اخر فالمقادير المتواردة
مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها بطريق

انتقص خ

بسبب عدم التفاوت في عدد الاجزاء خ

بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المط وايضا
فانا نعلم ان اذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد الذي كان لهما وحدث سطح اخر
هو واحد والشيء الواحد كالماء في الكوز اذا قطع بان صب مثلا في كوزين
زال عنه السطح الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي
ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار اخر ومن زوال سطحين وحدوث
سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين يعطي الوجود الى
وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزايل والمتجدد المذكورين
ليسا محض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الاخر ويعطي
التبدل اى توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل وبه اى بهذا
التبدل تبين انه اعني المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالين
غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه منتهيا
في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت
السطح ايضا والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع نفي
الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وتركب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شيء
لم يكن وعدم شيء كان بل يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد
ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد
مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك
يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء
جسم باجزاء جسم اخر وانفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت
على رايه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني للجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان
يزداد حجمه من غير انضمام شيء اخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء
اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير
ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته اى حقيقته
المخصوصة وهويته المعينة باقية كما سيأتي محفوظة في الحالين والمتغير
القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءا
لها لتغيرت بتغيره وجودي ضرورة لما عرفت من ان المتبدل الزايل والمتجدد
لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي بالسطح المنتهي بالخط

سطحه خ

بل امر زائد خ

مبحث الزمان

فيكون كلها موجودة والجواب منعه اى منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف
الحقيقى فانما ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع
نفى الجزء كما ستطلع عليه ان شاء الله **المقصد السابع** انهم اعنى المتكلمين
كما انكروا العدد والمقدار الذى هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان
الذى هو الكم المتصل غير القار لوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه
موجودا امسه مقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا
كان الحادث فى زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة
بل يجب ان يكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه
تقدما بالعلية والذات اى الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه
الوجوه يجامع المتاخر فى الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم
وايضا اجزاء الزمان متساوية فى الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض
اولى من عكسه فلا يتصور بينها تقدم بالعلية ولا بالذات وهى فى انفسها متساوية
فى الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبى يتبدل
بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل لبطلان الزمان لانحصاره
عندكم اى عند الحكماء فى الخمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان
زمان لان معنى التقدم الزمانى ان المتقدم فى زمان سابق والمتاخر
لاحق لاحق فيكون الامس فى زمان متقدم واليوم فى زمان متاخر عنه
والكلام فى ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل فى
الازمنة الموجودة معا اى يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية
منطبق بعضها على بعض وانه ممتنع فى نفسه بالضرورة ومع ذلك اى ومع
كونه محالا يستلزم محالا اخر وهو ان يقال لمجموع تلك الازمنة التى
لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها مقدما على يومها تقدما
زمانيا لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا فى زمان ويومه واقعا
فى زمان اخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان
داخلا فى المجموع لانه زمان من الازمنة المتطابقة والا لم يكن داخلا
فيه لم يكن المجموع الذى فرضناه مجموعا لخروج بعض الاحاد عنه ويكون
خارجا ايضا عن المجموع لان ظرف الشئ لا يكون جزأ له وانه اى كونه

اى كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع ممتنع واجيب عن هذا الوجه
بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس
تقدما بزمان اخر فان التقدم الزمانى لا يقتضى ان يكون كل من المتقدم و
المتاخر فى زمان مغاير له بل يقتضى ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع
فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم
والمتاخر فى هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين فى زمانين
احدهما متقدم على الاخر واذا كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك
بزمان زائد على الزمان السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية
المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا
اشار بقوله فالتقدم عارض لها اى لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها
اذ لا يكون كل تقدم عارض لشئ لتقدم اخر عارض لشئ اخر والا تسلسل
وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات
غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذى
نسميه الزمان فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعنى عدم
الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذكوران لذاتها
ولا يحتاج فى عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه محتاج فى
عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا
انتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم
الامس على اليوم رتبى الا يرى انه اذا ابتدى من الماضى كان الامس متقدما
واذا ابتدى من المستقبل كان مؤخرا الوجه الثانى الزمان الحاضر موجود
يعنى انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا
لم يكن الزمان موجودا اصلا لانه اى الزمان منحصر فى الحاضر والماضى
والمستقبل والماضى ما كان حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا
وهو الآن مترقب واذا كان الحاضر موجودا فلا ماضى ولا مستقبل موجود
فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض انه اى الزمان الحاضر الموجود
وغير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة
قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث فى الزمن

السابق حادثا اليوم واما مترتبة فيقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون
الحاضر كله حاضرا بل بعضه هف وايضا ينقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر
فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهى واذا كان
مع كونه موجودا بعينه
الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى الذى سيحضر عقيب هذا
الحاضر والجزء الثالث الذى يحضر عقيب الثانى اذ ما من جزء من اجزاء الزمان
ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم
فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهى المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات
متتالية والمفروض انه اى الزمان موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى
لانه اعنى الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذى هو المسافة
يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى لانها اى الحركة من عوارضه اى منطبقة عليه وبالجملة
فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض فى احدها جزء يفرض
بازائه من كل واحد من الاخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا يتجزى كان
الاخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر
موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى
وانتم لا يقولون به اى تركب الجسم من الاجزاء التى لا يتجزى فيتم الاستدلال
عليكم الزاما او نبطله يعنى تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليله الدال على
امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثانى انه
لو وجد الزمان فاما ان يوجد فى الحاضر او فى الماضى او فى المستقبل والكل باطل
اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما فى الآن اى فى
الحاضر او فى الماضى او فى المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق
ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم وانتفاؤه وهو مشكل لان
للامام الرازى
وجود الشئ فى نفسه مع انه لا يوجد فى الحال ولا فى الماضى ولا فى المستقبل
متعذر بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال فى جواب استدلالنا
ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية جميع
الحركات الماضية التى لا يتناهى لا توجد اصلا حتى يتصور فيها التطبيق
ويتصف بالزيادة والنقصان والا فى الماضى او الحال او المستقبل والكل
بط فقد حكم هناك بان ما لا يوجد فى شئ من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا

الانطباق بجزء بجزء الحلول منه

موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان ما
ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد فى شئ من الازمنة لم يكن
موجودا بخلاف الزمان كالماضى مثلا فانه عندنا موجود فى حد نفسه وان
لم يكن موجودا فى الحال ولا فى الاستقبال وهو ظ ولا فى الماضى لاستحالة
كون الشئ ظرفا لنفسه ويوضحه ان المكان موجود فى نفسه وان لم يوجد
فى شئ من الامكنة بخلاف المكانى فانه اذا لم يوجد فى مكان لم يكن موجودا
قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان
ذلك الموجود اما نفس الماضى او الحال او المستقبل والكل بط لما عرفته
قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم فى عدة امور
كل منها اخص منه ولم يوجد شئ منها اى من تلك الامور لم يوجد الاعم
قطعا فان العام لا وجود له فى الخارج الا فى ضمن الخاص بالضرورة والامام
الرازى بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه اى نقض الوجه الثانى الدال
على عدم الزمان بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة
فى اقسام ثلثة الماضى والحاضر والمستقبل والماضى منها ما كان حاضرا والمستقبل
ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم يكن الحركة موجودة
ولا شك ان الحاضر منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء
لا يتجزى وتركب المسافة منها وهو بط بالدليل الدال على نفى الجزء فوجب
ان لا يكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضرورى يشهد به الحس فانتقض
دليلكم والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتى يطلق تارة بمعنى القطع
وهو الامر المتصل الذى يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها
بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يتصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد
من المبدأ الى المنتهى موجودا فاذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول
فلا يتصور له وجود فى الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما يرتسم فى الخيال كما
ستطلع عليه ويطلق اخرى بمعنى الحصول فى الوسط وهو حالة منافية
للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون فى حيز
آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها وليست منطبقة
عليها بل هى موجودة فى كل واحد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها

وعدم استمرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق
عليها فى الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها فى الاعيان
كالزمان ولا بالمعنى الثانى لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة
على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون
جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون فى المسافة حدود مفروضة غير
منقسمة فى جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل
ذلك الجواب فى الزمان اى لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر
كالحركة فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان
امرا مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدا بالحقيقة وهو باطل بداهة
وفيه نظر اذ المذكور فى المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان
احدهما امر موجود فى الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون
فى الوسط والثانى امر متوهم لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى
التوسط يفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذى هو مطابق لها
وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية
قال فهذا الذى اثبتنا له الوجود فى الخارج من الزمان هو الذى
يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان
فى ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبها
من اجزاء لا يتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التى لا ينقسم
ان يجتمع الاجزاء المفروضة فى الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم
من استمرار الزمان الذى لا ينقسم اعنى مقدار الحركة الغير المنقسمة ان يجتمع
الاجزاء المفروضة فى الزمان المنقسم الذى هو مقدار الحركة المنقسمة فلا
يلزم ان يوجد زمان الطوفان فى الآن ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد
الحركة فى اول المسافة مع الحركة فى اخرها ثم ان ههنا بحث اخر وهو ان
الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر
بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة
على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود المشتركة
بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها فى الحقيقة فلا يصح ان الزمان الماضى

الحجج على وجود الزمان

الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فكما انه لا يمكن ان يفرض فى خط
واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احديهما على الاخرى كذلك
لا يمكن ان يفرض فى الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا
من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى فيندفع الوجه الثانى
بالكلية احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة فى
مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة اخرى مثلها فى السرعة فان
ابتدتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا فبين ابتداء حركة
السريع الاول وانتهائها امكان اى امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة
بتلك السرعة المعينة الا يرى ان السريع الثانى لما شاركه فى ذلك الامكان
وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض المتحركة على هذه الحالة
وجب تساويهما فى مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتهما فى ذلك اصلا وان ابتدات
احديهما قبل اى قبل الاخرى وانقطعتا معا او انقطعت احديهما قبل وابتدأتا
معا قطعت الحركة المتاخرة فى الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة
فى الانقطاع على التقدير الثانى مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء
الحركة المتاخرة فى الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل
بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متاخر
عن الجزء الاخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة فى الانقطاع وبين انتهائها
امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان
ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الاخر وان اختلفتا
فى السرعة والبطوء واتحدتا فى الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة
اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتدائها بين الحركتين وانتهائهما امكان يسع
قطع مسافة اقل ببطوء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذن
هذه الامور الممتدة التى يسع قطع تلك المسافات امكانات اى امتدادات
يقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزءا لامكان اخر كما تبين وما كان قابلا
للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها
بالضرورة وتلخيصه اى تلخيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها تفاوت
بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت بالمسافة لحصوله اى حصول

ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطئ مسافة واحدة
فان حركتيهما متفاوتتان فى امر ممتد قطعا مع تساويهما فى المسافة وهذا اعنى
تساوى المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا فى الصور المفروضة
المتقدمة وانتفاؤه اى انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما فى
السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا
الى السرعة والبطوء لاتحاده اى اتحاد ذلك الامر الممتد الذى قد يقع
التفاوت مع الاختلاف فى السرعة والبطوء كما فى هذه الصور المذكورة
اعنى السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا ولاختلافه اى اختلاف ذلك
الامر مع الاتحاد فى السرعة والبطوء كما فى الحركتين اللتين فرضنا متساويتين
فى السرعة ومختلفتين فى الابتداء او الانقطاع ففى الحركة شئ يقبل التفاوت
بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبل لذاته وهو الكم لما مر
من ان قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه
انما يتصف بهما تبعا له وسياتى فى بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة
هى اسرع الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى
آخرها وهى الحركة بمعنى القطع لا يوجد اتفاقا الا بحسب الوهم والضرورة
ايضا قاضية بامتناع وجودها فى الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه
الامكانات التى هى مقدار للحركة الوهمية وهمية بلا اشتباه لاستحالة قيام
الموجود بالموهوم ولانها اعنى هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان
تعرض فى الاعدام الصرفة فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه
وسلم مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام ولا شك ان ما يكون
عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما ذكر عرفته
من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذى هو مقدارها لا وجود لها فى
الخارج بل هما انما يرتسمان فى الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم
بالضرورة بل من امرين موجودين فى الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم
فى الخيال بحيث لو فرض وجوده فى الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها
معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولم يكن الامتداد العقلى كذلك الا اذا
كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره

استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين
فى بادئ الرأى ودالين على ثبوت الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع
خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التى يتعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين
فبهذا الاعتبار صار هذان المفهومان فى حكم الاعيان التى يبحث عن احوالهما
هذا وقد اعترض الامام الرازى على هذا الوجه بانه مبنى على وجود حركتين
يبتديان معا وينتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التى لا يمكن
اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبنى على صحة وجود
حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما
الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان
الزمان الماضى قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجيب عنه بان مجموع
الماضى لم يوجد فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة
والنقصان فكيف يحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذى يحاولون اثباته
مع انه ايضا لم يوجد فى وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب
عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم
قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته
المخصوصة اعنى كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان
يكفينا فى ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور واجاب عن الثالث بان
للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة
من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع
اجزاء الحركة معا ثم قال لكن بقى على هذا شئ وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم
بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح فى اصول
كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثانى ان الاب مقدم على الابن
ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب
من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذى يعقبه الوجود كان مقدما عليه
كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس
ذلك التقدم بنفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافى لا يعقل الا بين شيئين
دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب قد يكون مع اى

في ذلك الصور صح

مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معيته للابن ولا شك
ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له واليه اشار بقوله وقبل لا يكون
مع اى ما هو متصف بالقبلية والبعدية لا يكون فى تلك الحال متصفا
بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية
امرا زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اى ليس ذلك التقدم
عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لانه اى الاب يعتبر مع العدم
اللاحق بالابن الطارى عليه بعد وجوده ولا يتقدم للاب عليه بهذا الاعتبار
بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به
العدم المعتبر معه اى مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه
وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية
نفس العدم والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابدا ولا يكون
البعدية ايضا نفس العدم بمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اى عن هذا الذى
ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اى قبل
وجود الابن كالعدم بعد اى بعد وجوده وليس قبل كبعد اى ليس قبلية
القبل كبعدية البعد فلا يكون شئ منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست
نفس الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست
نفس الابن وحده ولا ماخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران
زائدان على الامور المذكورة وهما اضافيان فيستدعيان محلا وقد تبين
ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليست لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما
عنهما وهو بط لما مر فلا بد من شئ اخر يتصف بهما لذاته وتلخيصه اى تلخيص
الوجه الثانى وتحريره ان ههنا شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته غيرهما
يقال له فى العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شئ لا يمكن ان يصير
قبله بعدا ولا بعده قبلا لان ما يقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه واما
هذه الاشياء التى توصف فى المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك
اعنى ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو
جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اى قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره
الى القبلية والبعدية على سواء وكذلك الحال فى جوهر الابن فانه من حيث هو

من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده فهذه الاشياء انما يلحقها
التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر الذى يلحقه القبلية والبعدية لذاته وكان
الاب متقدما لكونه فى زمان متقدم والابن متأخرا لكونه فى زمان متأخر ولولا
ملاحظة ذلك اى لو لم يلاحظ وقوعهما فى ذلك الامر الذى هو معروض
بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعنى جوهرى الاب والابن
من حيث مفهومهما بلا اعتبار امر اخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك
الامر الذى يلحقه التقدم والتأخر لذاته هو الذى نسميه بالزمان اذ لا نعنى
بالزمان الا الامر الذى يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد
جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية و
الموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثانى
ان ذلك الذى ذكرتموه اعنى القبلية والبعدية اعتبار عقلى ولا وجود له
فى الخارج فان عدم الحادث مقدم على وجوده ذلك التقدم الذى
ذكرتموه فى الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له
وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا فى الخارج
بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم ان
يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه

المقصد الثامن فى حقيقة الزمان وفيه اى فى الزمان باعتبار تعيين
حقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه اى الزمان
جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته
فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور
هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد
القبل فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما
هف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون
وجوده واجبا وانما ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته انه جوهر قائم
بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المط ثم ان حصلت الحركة فيه فوجدت
لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه يسمى دهرا وجوابه

اى جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا الدليل الذى استدل للتم
به بنفى انتفاء الزمان وهو طريان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفى عدمه ابتدا
بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا ورأسا
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع بها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجود
وعدمه معا انما يلزم الخ على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد
عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذى يكون بعد وجوده والعدم
الذى يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم
المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد اخر هو العدم
المستمر الذى ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا
على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثانى من وجوه الجواب
عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع
فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهى بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما ظننا من لزوم التسلسل فى الازمنة المجتمعة المتناهية
فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك
اى يكون التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء
الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زمانى لكنه ليس
بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتاخر
فيما بينهما ناشئان من ذواتهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضى لذاته لا تقدما
ولا تاخرا بل لا بد ان يكون معه زمان ليعرض له العدم او التاخر بحسبه
وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتاخر اذا كان زمانا لم يحتج فى شئ منهما
اى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان
احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتيج فى الاخر الى الزمان دون الاول
وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم
بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان
العدم معروضا للتاخر او للتقدم وانه اى كونه معروضا لما ذكر مع عندكم فانه
اى التاخر امر موجود على رايكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يمكن لكم اثبات
الزمان بثبوت التقدم والتاخر وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفى محض وعدم
وعدم صرف اعنى عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتاخر الوجود
بان اللهم الا بحسب الفرض الذهنى الذى لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا
واذا لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان
وثانيها اى ثانى المذاهب فى حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيطة
بالكل اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان
محيط بها ايضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا ينتج كما علم فى
موضعه على ان الاحاطة المذكورة فى المقدمتين مختلفة المعنى قطعا
فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان
الزمان غير قار ايضا وهو اعنى هذا الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا
استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا يصح كيف والحركة توصف
بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم
ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو
على ذلك بانه اى الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من
ان المساواة والمقارنة من خواصه وقد يثبت بالبرهان امتناع الجزء الذى
لا يتجزى وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية والا لزم
تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه
تركبه من الآنات المتتالية التى هى الوحدات بل يكون كما متصلا فهو
مقدار اى كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة
وليس مقدارا لامر قار يجتمع اجزاؤه والا لكان الزمان قارا مثله لان
مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا لكان
الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذى
لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهى الحركة ويمتنع انقطاعها اى
انقطاع الحركة التى يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا
فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذى اثبت به المذهب الاول
بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع
لا محالة لتناهى الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيمة على استقامتها
الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين فى الجهة صادرتين

فان عدم الزمان ليس بزمان [illegible]

عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ود واما بانعطاف المتحرك
من جهتها الى جهة اخرى وهى اى الحركة المستديرة وهى الحركة الفلكية ولا شك
انه يقدر به اى بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطوء فيقال هذه الحركة
مثلا فى ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدار الاسرع منها
لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلة الزمان تقتضى
سرعة الحركة وح امكن ان تقدير الحركات كلها لان الاكثر يحسب المقدار يقدر
بالاصغر ولا ينعكس فيقال هذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا
الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر
مع زيادة والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت
ان اسرع الحركات الموجودة هى الحركة اليومية التى هى حركة الفلك الاعظم
فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركات اولا وبالذات وسائر
الحركات ثانيا وبالعرض وهو المط الاعتراض عليه انه مبنى على امور كلها
ممنوعة الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو تبين انه قابل للتفاوت لذاته
ولم يتبين ذلك فى الزمان الثانى امتناع الجزء الذى لا يتجزى والا جاز كون
الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث
امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة
منقطعة والدليل الذى استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من
الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون
الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون
الزمان مقدارها وما يتمسك به فى اثبات السكون بينهما ستقف على فساده الخامس
ان له اى للزمان محلا اما لوجوده او لعرضيته الاولى ان يترك هذا الترديد ويقال
لوجوده وعرضيته فان اقتضاؤه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته
معا ولم يبينا اى لم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير
وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله
حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على سائر
المنوع المذكورة ثم انه شرع فى المعارضة فقال ونبطله اى نبطل كون الزمان
موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجد

منح
بين خ

لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للوجود المطلق
اى لوجب ان يكون مقدارا لكل موجود حتى للواجب تبارك وتع والتالى
بط اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود
الان ومنها ما كان موجودا فى الماضى ومنها ما سيوجد فى المستقبل نعلم
ايضا بالضرورة ان الله تع موجود الان مع الحوادث وكان موجودا قبلها
فيما مضى وسيوجد اى سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار
احدهما جاز انكار الاخر ايضا وهو بط قطعا فوجب الاعتراف بهما
معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهور بالزمانية عارضة له
عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا فى نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها
ومنطبقا عليها لوجب اثبوته لله تع ولسائر الموجودات وكونه مقدارا
لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اعنى الزمان اما غير قار
فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له او قار فلا ينطبق على غير قار
فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات
قارة وغير قارة فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة
المتغير الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات
قلنا ما ذكر تمون قعقعة وهى فى الاصل حكاية صوت السلاح وغيره
ما تحتها طائل وفائدة اى هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه
وفى المثل لا يقعقع لى بالسنان هذا وقد توجه ذلك القول بان الموجود
اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر
لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فينطبق تلك الهوية
على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر
مطابقا لزمان متاخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون
الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما يحدث فى آن هو طرف الزمان
فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التى لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا
ولا دفعيا فهى وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية
فى حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر اى ذواتها يمكن ان يكون موجودة
بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان

القار خ

هو الدهر ونسبة الثابت ح متن الى الثابت

اى السوال ظ

في كلا الجانبين واذا انتسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه
دون الاخر واذا ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان
وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات
مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات
من ان الزمان مقدار الوجود وحيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا
في الزمان وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا لا يدان يكون لبقائه
مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما يقال
للكون في الوسط اعني ما بين المبدأ والمنتهى وهو اى الكون في الوسط
امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا فلا يكون
مقدارا لغير قار كما ذهبتم اليه ويقال ايضا للممتدة من المبداء الى المنتهى ولا وجود
لها في الخارج اتفاقا وبالضرورة ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارها لم يوجد
الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة
كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتقصى عن هذا الوجه فتذكر وخامسها
اى خامس المذاهب في حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد
معلوم تقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين
المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب
ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع
الشمس ان كان المخاطب الذى هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن
مستحضرا لمجئ زيد كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس
يقال حتى جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجئ زيد دون طلوعها الذى سال عنه
ولذلك اى ولان الزمان متجدد معلوم تقدر به متجدد مبهم اختلف
الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده
فيقول القارى لاتيتك قبل ان نقرأ الكتاب وتقول الحرة لبث فلان
عندى قدر ما تغزل كبة وتقول الصبى يطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة
ونصير بيم برشت اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو
الحساب ويقول التركى قعد فلان عندى بقدر ما يطبخ مرجل اى قدر
من نحاس لحما وعلى هذا كل من الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده

عنده يقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك
المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا الا موهوما كما هو مذهبهم
وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقى مدة وهو واحد
بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا
وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان
في شئ وان كل معنى فيهما في امر اما معا فذلك الشئ الذى فيه المعية هو الوقت
الذى يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من
الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هى عارضة
لها مضيفة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه
على متأمل فاصحاب هذا المذاهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك
تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس
في التوقيت المقصد التاسع في المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته
اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض
الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة
انه مشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة انه ينتقل منه الجسم
وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم اخر حيث
هو وضرورة انه مقدور له نصف وثلث فان مكان النصف نصف
مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة
ونقصان فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شئ منها
اى من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل
الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف
والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على
وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال
ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب
ويشكل عليه اى على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله
مكان اخر اذ لا معنى للتحيز الا ذلك وح يتسلسل الامكنة الى غير النهاية
اذ لكل مكان آخر على ذلك التقدير او حال في المتحيز فاما الجسم اى فذلك

يعني كما انه لا بد للجسم من الزمان لا بد لها ايضا من المكان

مبحث المكان

المتحيز الذى حل فيه المكان اما الجسم الذى هو متمكن فيه فيكون المكان ح فى
الجسم لا الجسم فى المكان وهذا باطل قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله
اى بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم
من المكان واليه وفساده ظ واما جسم غيره اى غير الجسم المتمكن فى ذلك
المكان وهو ايضا بط لان حصول الجسم المتمكن فى مكانه اما بالمداخلة
فى الجسم الذى هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله فى محله سريانيا فيلزم
تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذى حل فيه مكانه
وذلك بان يكون حلوله فيه غير سريانى فيكون المكان ح عرضا قائما باطراف
الجسم الاخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الاخر مكان حال فى جسم
ثالث يماسه للجسم الاخر وهكذا فيلزم التس وعدم تناهى الاجسام
وسنبطله فيما بعد واما لا متحيز و لا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا
فلا اشارة ح اليه اى الى المكان لان الجواهر المعقولة لا يقبل الاشارة
وانه بط ضرورة لان المكان كما هو مشار اليه بهنا وهنا لك وايضا فلا يمكن
حصول الجسم فيه اى فى المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون
مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل
هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان
مطلقا والجواب ان وجوده ضرورى معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من
الشبهة القادحة فى وجوده تشكيك فى البديهى الذى لا يشك فيه وانه
سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا يستحق الجواب لان بطلانه معلوم يقينا
وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما فى النقوض الاجمالية وسنعلم فى جواب
الشكوك الواردة على المذاهب فى حقيقة المكان حله اى حل ما ذكرتموه فتعين
وجه فساده كان يقال مثلا يختار انه عرض حال فى جسم اخر متعلق باطرافه دون
اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم
لا مكان له بل له وضع كما سيأتى ثم انه اى المكان خارج عن المتمكن اى ليس جزءا له
والا انتقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذى هو المتمكن عن الجزء
الذى هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا فى
المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فان قال

ضرورة خ

ثبتا خ

منع خ

وهو فى بيان المذاهب منه

وان علم من التشكيك منه

قال البعض قدماء الحكماء انه اى المكان هو الهيولى فانه يعنى المكان يقبل تعاقب
الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب
الاجسام والهيولى ايضا يقبل تعاقب الاجسام اى الصور الجسمية فهو اى
القابل الاول الذى هو المكان هو بعينه القابل الثانى اعنى الهيولى وقد
عرفت بطلانه يعنى بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر ان المكان ليس
جزءا من المتمكن والا انتقل بانتقاله وقد عرفت انه اى الشان لا ينتج الموجبتان
فى الشكل الثانى وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بان يقال
المكان يتعاقب عليه المتمكنات فكلما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو
الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب الى افلاطون
ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة
بين المكان والهيولى فى توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى
التى هى جزء للجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله فى فطانته
وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد الحاصر المقدر
للشئ الحاوى له بالذات والصورة كذلك فان صورة الشئ محددة
وحاوية له بالذات ومقدرة اياه وهو من النمط الاول لانه استدلال
بالشكل الثانى من موجبتين الا ان يزاد عليه والمحدد الحاوى لا يتعدد
فينتج لان الاستدلال ح يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل
محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه
اشار بقوله وينطل اى هذا الحكم الذى زيد بان الذاتين المتباينتين
قد يشتركان فى لازم واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى
فضلا عن اتحادهما فكون الكبرى ح ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا
ينسب الى افلاطون فانه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد
المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر
الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصورى
للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذى ذكرناه فقد رجعا
الى ما سيأتى من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما
الاشتباه فى ان المكان هو البعد او غيره فشرع يتكلم عليه فقال ثم للجسم

وان كان مجازا منه

فى توجيه كلامه منه

منطبق على مكانه الحقيقى ليس زائدا عليه ما فى له ليس ناقصا منه بحيث لا يخلو
شئ من مكانه عنه والمكان محيط به اى هو بتمامه فى المكان ليس شئ منه
خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة فى مملؤ منه كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز
انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى
صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث اذا فرض
جزء من المتمكن انفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فينطابقان بالكلية
ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو
البعد الذى ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد فى اعماقه
واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اى يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه
دون اعماقه ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان ح هو
السطح الباطن للحاوى المماس للظاهر من المحوى فاذن المكان اما البعد
واما سطح الحاوى لا ثالث لهما فاذا بطل احدهما يعنى الثانى والبعد اما
موجود او مفروض موهوم فهذه ثلثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك
بما لا مزيد عليه ان يقال المكان للجسم بكليته فى مكانه ما لبثا به لم يجز ان يكون
المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فى جميع جهاته حاصلا بتمامه
فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلا لا يحال
كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم فى جهتين او فى الجهات كلها وعلى
الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما فى حكمه ولا يجوز ان يكون
حالا فى المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الحاوى المتمكن
فى جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوى وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما فى جميع
الجهات مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا
فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم
ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا
ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل
الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة هذا ما عليه اهل العلم
والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشئ من النزول

من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط حتى لو وضعت
الدرقة على راس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا امكانها الا القدر الذى يمنعها من
النزول الاحتمال الاول انه اى المكان السطح الباطن من الحاوى المماس
للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاليس وعليه المتاخرون
من الحكما كابن سينا والفارابى واتباعهما والاول ان لم يكن المكان السطح
لكان هو البعد لما مر آنفا من انه لا مخرج عنهما وانه اى كونه بعدا محال اما
البعد المفروض فلما مر من انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك
واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته
الحركة الاينية او لا يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد
الحركة الاينية فمن مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال
من مكان الى آخر فلذا اى لذلك البعد الذى هو المكان مكان اخر هو بعد
ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث ويتسلسل
فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها فى بعض وانه مع بالفرون
وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله
لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا يرى
انه اذا اخرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله اى للجميع مكان فذلك
المكان داخل فى تلك الامكنة لانه احدها وخارج عنها لانه ظرف لها
هذا خلف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثانى فلان البعد اذا لم
لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم
مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزمة لامتناع حركة
الجسم واللازم وهو عدم قبول البعد للحركة بط بالمشاهدة الدالة على قبوله
اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد للحركة بط الوجه الثانى انه لو كان
المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم فى المكان نفذ بعد
الجسم فى البعد الذى هو المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه
حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا فى مكان معدوم
ولا ان يعدم احدهما والا لكان المتمكن الموجود فى مكان معدوم او بالعكس
واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما فى الاخر فيجتمع فى الجسم بعدان

ادرج مذهب المتكلمين
نظرا الى ان الكلام معهم وللاشعر
فى هذا الى موجود منه

الدرقة الترس من الجلد ليس فيه
خشب ولا عقب منه

متداخلان وانه ممتنع بالضرورة لان كل بعدين فيهما لا محالة اكثر من احدهما
وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كان
ذلك موجبا للاتحاد ورفع البعد فى نفس الامر او للاتحاد فى الوضع وقبول
الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين فى الاشارة الحسية
لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة بان نقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة
خردلة ثم تتداخل كلها فى واحدة وهو باطل بالبداهة وايضا فانه اى امتناع
التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته فى الجهات فلا بد له
من حيز ومكان يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها فى اقتضاء
الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين
او مجردين او مختلفين وقد نقد فى بعض النسخ لفظ وايضا وعلى هذا يكون
قوله فانه بيانا للشرطية اى لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم فى حيز
خردلة لان امتناع التداخل المعلوم فى الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات
اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات
هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها فى ذاتها فلا يكون مقتضية للحيز
ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كثيرا
ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية فى الحالين وليست
الصورة الجسمية فى ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض
سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل فى الاجسام
المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا
فانه اى تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن الوحدة الشخصية ويقدح
فى الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين
المشخص ذراعين بل ذرعانا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص
واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال
هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين
اجتماع المثلين فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا فى مادة واحدة
وقد ابطلناه فيما سبق والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذى
هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه من البعد

من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذى فى الجسم قائم بالمادة
حال فيها والبعد الذى فيه الجسم اعنى المكان قائم بنفسه غير حال فى المادة
وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول
الاخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل فى الحقيقة وما يقال فى ابطال
كون المكان بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعنى
لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا لاستغنى فى حد ذاته عنه اى عن المحل
والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذى هو الاستغناء فلا يحل
البعد فيه اى فى المحل اصلا لان ما لا حاجة له فى تقوم ذاته الى شئ لا يتصور
حلوله فيه لكن البعد قد حل فى محل كما فى الاجسام فلا يكون من حيث هو هو
مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضى ان يكون
كل بعد كذلك اى حالا فى المحل قائما به لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه
فلا يمكن ح ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء
خبر للمبتدا الذى هو قوله وما يقال يعنى ان هذا الاستدلال على ابطال
كون المكان بعدا موجودا مجردا مبنى كالوجه الاول على تماثل الابعاد المادية
والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثانى انا لا نم اجتماع البعدين
فى جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان بل نقول بعد
هو فى الجسم يلازمه وهو حال فى مادته وبعد فيه الجسم يفارقه وليس حالا فى
مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادى ومجرد قد نفذ احدهما فى
الاخر وتداخلا وامتناع ذلك اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد
المادى والبعد المجرد مم ودعوى الضرورة غير مسموعة للتخالف فى الحقيقة
لما عرفت من تنافى لازميهما اعنى جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا فى
كونهما بعدا وانما الممتنع بالضرورة نفوذ المادى فى المادى وتداخلهما ومنه
اى ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين نعلم انه لا يلزم من جواز
تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين
فانه اى الذراع عبارة عن البعد الحال فى المادة والتداخل فى الابعاد المادية
مم وان جاز ذلك بين المادى والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل
العالم فى حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضى انفراده

تحيز كالمادى بل الحج وهو الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان
البعدين متخالفان فى الحقيقة مع ان احدهما حال فى المادة دون الاخر
وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذى
هو المكان فرع تماثل البعدين المادى والمجرد ولا يقول به عاقل لان
احدهما قائم بغيره والاخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما فى تمام الحقيقة

مبحث فروع على كون المكان سطحا

فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما مر تحقيقه
الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير فى الهواء فان سطحا واحدا تاما
بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اى
مكانه ارض وهواء بمعنى انه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته وسطح
الهواء الذى فوقه الثانى من تلك الفروع انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك
فى الماء الجارى فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به
سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت
حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان
مكان اخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اى فى الماء الجارى فان مكانه
مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون
المكان ساكنا وهو ظ الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوى والمحوى
معا اما متوافقين فى الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والريح يهب على
الخلاف او الوفاق او يتحرك الحاوى وحده كالطير يقف والريح يهب
او يتحرك المحوى وحده كالطير يطير والريح يقف وقد يقال اذا تحرك الطير
انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح
فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بمحدبها مقعر
كرة اخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة ويكون المتوسط متحركة وحدها ويكون
مثالا للكل واحد من حركتى الحاوى والمحوى وحده الاحتمال الثانى انه اعنى
المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه
فطر عليه البداهة فانا شاهدنا بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء
من الفضاء الاترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل
ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا

مبحث بعد المكان

بخلاف ما تقدم

خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وهو اى كون
المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور واما انه اى البعد الذى
هو المكان موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع
وغير ذلك فيتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفى الطاس اقل مما
بين طرفى سور المدينة بالضرورة ولا شئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت
لا يقال ذلك التقدر والتفاوت امر فرضى فان العقل يلاحظ وقوع شئ
فيما بين طرفى الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفى السور فرضا
ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما
فلا يلزم وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان
التفاوت بينهما حاصل مع النظر عن ذلك وكذلك الحال فى قبول التقدير واما
انه اى المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر من انه
لا يخرج عنهما وهو اعنى كون المكان هو السطح بط لوجوه الاول ان لكل
جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم
محفوفا بجسم اخر او باجسام متعددة واياما كان فوراء كل جسم جسم اخر فيلزم
عدم تناهى الاجسام وسنبطله لا يقال لا نم لزوم لا تناهى الاجسام بل ينتهى
الجسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عندنا ليس له
مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون
الامكنة لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه هنا وهناك ضرورة والحيز هو
المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم فى مكان
فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه
ان لا يكون الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام
فى مكان والثانى بط بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا اليس الحكماء لما
اثبتوا الحيز الطبيعى للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه
لكان فى حيز فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون فى مكان وحكموا بذلك
هنالك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين
الزموا به فان القائلين بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هنالك
بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التى لا تقتضى تبدل

ولا شئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت نخ

وكذا ح

المكان انما يعرض لمجموع المحدود من حيث مجموع واما بصفات المتمايز ان بحسب
ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انها يستبد لان المكان
ولهما نقلة من مكان الى اخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنها بامكنة
اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس
لها نقلة من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها
الذى ذكرت هى فيه نقلة اصلا لانها لا يستبدل سطحا السطح والضرورة
شطله الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة
من مكان الى اخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى
مكان ومستبد لا بسبب حركة الوضعية مكانا باخر كان المحدد كله فى مكان
مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا
وقد قيل ان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام فى الاشارة الحسية وهو اعم من
المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره فى الاشارة فهو متحيز
وليس فى مكان ولا بعد فى ان يكون الحالة التى تميزه فى الاشارة الحسية عن غيره
طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبة بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا
وايضا لهم ان يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التى لها مكان فيخرج عنه
ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحال المتميزة
فى الاشارة الحسية وح يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك
بالاستدارة فنقول ان كان تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية
قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك
المركوزة هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى
الامور الثابتة بتبع الحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان
الى مكان فليس مما علم بالضرورة الثانى من الوجوه الدالة على بطلان
ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين
هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان واما
بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف فى الهواء اى الريح الهابة ساكن بالضرورة
ويلزم من كون المكان هو السطح حركته فى تلك الحالة اذ ليس الحركة الاينية
الا استبدال المكان بالمكان الاخر ولا شك انه اى الطير فى تلك الحالة

مع الحيز هو الوضع ح

تحت الارض ح

بمكان الاخر ح

فى تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا
حركة اينية باستبدال الامكنة وان القمر متحرك لما عرفت ويلزم من كون
المكان هو السطح سكونه فى حالة حركته لانه غير مستبدل للسطح الذى هو
مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد فى صندوق وقد يجاب
عنه اى عن الوجه الثانى بمنع الملازمة اى لا نم انه لو كان المكان هو السطح
لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر فى بيانها غير تام فان الحركة الاينية
ليست استبدالا للامكنة كما ذكرتم بل هى تغير النسبة الى الامور الثابتة
سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة اولم يتغير كما فى جسمين
تحركا على وجه لا يتغير النسبة بينهما وهو اعنى تغير النسبة الى الامور الثابتة
غير حاصل فى الطير الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه
بل يكون ساكنا حاصل فى القمر وفيما نقل فى الصندوق فيكونان متحركين مع عدم
تبدل السطوح عليها والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور
الثابتة معلل بالحركة اذ بها ل تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان
ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه لعدمها اى يكون عدم التغير وهو بقاء
النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود
الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله لا انه حقيقتها اى
التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فيسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال
الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان الحركة عبارة عن تغير
النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع
والحق فى الجواب عن الوجه الثانى ان الحركة الموجودة عندهم فى الخارج
حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى اخرها اى ثابتة له فى كل واحد من حدودها
الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال
الامكنة بل هى التى يسمى التوجه والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها
اى من لوازم الحالة التى هى الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود
هذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعنى الحركة لجواز ان يكون
اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا من التمكن فيها كان حركة واذا
كان ناشئا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة واما القمر

فلا يجدى فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذى هو الاستبدال يستلزم
انتفاء الملزوم الذى هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان مغاير للحركة
امكن اجراؤه اذ ليس من وجود احد المتغايرين وجود الاخر ولا من عدمه
عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق هنا ان المعلوم بالضرورة من حال
القمر تبدل اوضاعه بتبعا للحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية
يجب انتقاله من مكان الى مكان اخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان
هو السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للتمكن واللازم بط لان المتمكن
منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين بيانه اى بيان اللزوم
انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع
فاذا جعلناه صفيحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اى عشرة
ايضا كان مكانه فى هذه الحالة اضعاف ذلك المكان الذى كان له فى حالة
التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنع بقاء المتمكن على
حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كان المساحة واحدة وايضا زق
الماء المملو منه اذا اصب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل
كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو الماء والمكان
اعنى السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا اصب
بعض الماء فقد انتقص قوته من الاستدارة وايضا الجسم اذا حفرنا فيه حفرة
عميقة فقد انتقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى
به وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن
ازداد سطحه الظ المماس لمكانه قالوا واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم
شئ من هذه المحذورات الثلثة واعلم ان الموجود فى نسخة الاصل وكثير من النسخ
هكذا الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة
على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه
ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان
المكان الذى خرج عنه الحجر المسكن فى الهوا فملأه الهواء لم يبطل والسطح
الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد
الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصد المتحرك

كانت خ

المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا فى اثبات الجهة بانه اى مقصد المتحرك
بالحصول فيه موجود حال الحركة لنتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان
الذى يقصده الثقيل المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق مركزه على مركز الارض
كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك
موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذى
يقتضى ان ينطبق بمحيطه ويلتصق بمحيط المحدد الذى ينتهى
اليه حركات العناصر اعنى مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان
يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح
هناك موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود
دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل المطلق والخفيف وايضا من المعلوم
ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه ولا يتصور ذلك اى كونه مالئا له الا بان
يكون فى كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا
فى جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء
الجسم المتمكن فى مكانه مكان اصلا وايضا نكون الجسم فى مكان بحجمه لا بسطحه
فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بان
معنى كونه مالئا انه لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظ ومعنى كونه
بحجمه فى مكانه انه بتمامه فى داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق بجزء من مكانه
وربما ادعى فى كون المكان هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء
من الاناء وعدم دخول الهواء او شئ اخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا
لكونه متقدرا ومحاطا باطرافه ولا شئ من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك
البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم بالضرورة
ان دخول شئ منهما فى الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه
وقد اجاب عنه الامام الرازى بانه لا شك فانه يلزم مما فرضتموه وجود
البعد الا ان هذا المفروض الذى هو الخلاء ممتنع عندنا واللازم عن المحال
ان يكون ممتنع وايضا فقد له مقعر ومحدب نسبة سطحية الى الجسم المحيط والجسم المحاط
شئ واحد لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد
من المحيط والمحاط مالئ لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك

الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء
فيلزم ان يكون له اى للجسم المتوسط مكانان احدهما مقعر محيط والاخر محدب
محاط والتسمية لا كلام فيه اى لانقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ
يجوز ان يسمى احدهما فى العرف مكانا له دون الاخر انما الكلام فى الحقيقة وانه
لا فرق بين سطحى المحيط والمحاط فى الحقيقة المكانية فلو كان احدهما مكانا
للجسم المتوسط لكان الاخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط
واملاء به بحيث لم يخرج عنه شئ منه ولم يبق شئ منه خاليا عنه فلذلك كان
مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء
الاحتمال الثالث فى المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون
الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما وهو
ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل
وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون
بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعنى البعد المفروض
فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم
شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز
المكان الخالى عن الشاغل وخالفوهم فى ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء
كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر من التقدير فان
ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتضعيف وغيره ومتصف
بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين اخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شئ من العدم
كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو رأى القائل
بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأى القائل به وهذا الخلاف انما هو فى الخلاء
داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضى وجوده فى
الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا يتقدر هناك بحسب نفس
الامر فالنزاع فيما وراء العالم انما هو فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم
محض ونفى صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى
لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين
هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم لهم فى اثبات جواز الخلاء

الحجة على جواز ثبوت الخلاء

جواز الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع وجود
صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير
النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هى ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية
فى الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة
ويسمى مساما او غير نافذة ويسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع
اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين
الاجزاء فى الحقيقة وهو بط فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة
الا انه لا بد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح
متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة
متفاصلة فى الحقيقة وانه بط بالبداهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها
فيوضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل المط والا صارت
اصغر مما كانت فيوضع فيها اجزاء اخرى فاما ان ينتهى او يذهب الزوايا فى
الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثانى بط فتعين الاول فصارت الصفحة
ملساء قال الامام الرازى فى الاربعين عدم الاستواء فى السطح اما
بسبب اختلاف اجزائه فى الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام
فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض
لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية
والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو مح واما حصول المسام فى اجزاء
السطح فانه وان جاز الا انه لا بد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم
كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك مح يوجب القول بسطوح مستوية
ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لاجزاء لا يتجزى بمعنى اذا طبقنا
صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامهما وان تماس شئ منقسم فى
جهتين احديهما نظيرة من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لاجزاء
لا يتجزى اصلا وانتم لا يقولون به اى بتماس الاجزاء التى لا يتجزى لاستحالتها
عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذى هو ايضا صفحة
ملساء فنقول ولا يمتنع رفع احديهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع جوانبها
معا اذ لو ارتفع بعض احديهما دون البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة

عبارة الامام

العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل
بذلك المرتفع انفك احدهما عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكروه فى
نفى الجزء من تفكك الرحى وكذا نقول فى سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها
معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاى جزء من اجزاء الصفحة العليا
ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة فى جهتين كان ذلك
الجزء المرتفع جزأ لا يتجزى او ما فى حكمه وهو مح عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها
عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلا فيما بين الصفحتين
ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم اخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء
او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل
بالاخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل
وهو المط وهذا الوجه الزامى مبنى على ما هو مسلم عند الخصم لا برهانى
مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء
اليه اى الى الوسط من الاطراف بل قد يخلقه الله تع فيه دفعة فلا يلزم
خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عنده ان يكون الصفحة اجزاء لا يتجزى
بينها مسام صغيرة مملوة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله
بل لا يكون هناك شئ منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق
اجزاء لا يتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل
به الهواء المجاور له فى المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود
بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف فى اثبات الصفحة
الملساء فانهم معترفون بجوازها بل لوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام
عليهم الا بيان جواز الارتفاع دفعة اى فى آن والحكيم يمنعه بل يحكم
باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده فى زمان اذ لا بد ان يكون
الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع
الحركة فى آن بل فى زمان وانه اى الزمان منقسم الى غير النهاية اى لا ينتهى
فى الانقسام الى حد يقف عنده ففى زمان ارتفاعها سلك الهواء من طرفها الى

طرفها خ

الوسط فلا يلزم خلوها لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللاامماسة التى هى آنية
عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللاامماسة

اللاامماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا يحصل الا بعد الحركة كما ان
المماسة حصلت فى ان بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للاامماسة آن
يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللاامماسة الا فى آن اخر ولا بد ان يكون
بين الآنين زمان فى ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط
فلا الزام الثانى من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود
الخلاء فيما بين الاجسام تصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة
بقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم بط بالضرورة بيان
الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركته الى مكان اخر والفرض
انه اى ذلك المكان الاخر مملو بجسم اخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين
الاجسام وهو اعنى ذلك الجسم الاخر ينتقل من مكانه اليه اذ لا يتداخل
جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الاخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله
اليه مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اى انتقال
الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الاخر عن مكانه اليه اى الى
مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور لان كل واحد
من الانتقالين مشروط بالاخر وموقوف عليه فهو اى الجسم الاخر اذن
ينتقل الى مكان جسم اخر مغاير للاولين والكلام جار فى هذا الجسم الثالث
كما فى الاول السابق عليه وهو الجسم الثانى اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه
حتى يتصور انتقال الثانى اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثانى
ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع
فينتقل الكلام اليه ويتسلسل فتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثانى
ايضا اى كالوجه الاول الزامى مبنى على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على
تقدير كون العالم مملوا قد يتقدم اينه الجسم الذى قدامه اى قدام الجسم المتحرك
حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملاؤه المتحرك ويخلو جسما اخر فى مكانه اى
مكان المتحرك لئلا يخلو مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا
الالزام على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما
خلفه اى يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد
من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اى ينقص مقدارا

ما قدامه من الاجسام فيخلى له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر
يندفع الالزام الا انه زاد فى البيان فقال الى غاية ما يطبع ما خلفه او ما قدامه
لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره ان المتحرك
فى الهواء يدفع الهواء الذى قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن
هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهى الى هواء لا ينقاد للدفع لضعف
الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به ينضغط اى يقبل
حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب
منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى
ينتهى الى ما لا ينجذب فينضغط المتوسط الى قبول حجم اكثر ولا شك ان الدفع
والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت
الحركة قوية امتدا فى مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كان فى مسافة قليلة
فان قيل التخلخل والتكاثف فى الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته
فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته
صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذى هو المط قلنا لا نسلم كونهما لما ذكرتم
بل هما لان الهيولى امر قابل للمقدار والصغر والكبر اذ لا مقدار لها فى حد
نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فيخلع مقدارا ويلبس
مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتى ذلك فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا
الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف وتقدم
فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان
كاجزاء الحلقة التى تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما
علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شئ منهما علة لصاحبه
فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للآخر فيكونان كحركتى
الاصبع والخاتم فى ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل الملزم
بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين
وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه
متوقفا على الآخر اى يمتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك
بنعت التقدم منعناه ههنا اى منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين

هذا الكلام منقول من كتاب الاربعين

بين الانتقالين بل لا يتوقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط
كما بيناه عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة
فى البحر اذ لا يتعقل ثبوت الخلاء فى الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع
الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة فى قعر البحر لزم توجه بجملته لما ذكرتم
بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة
واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء
الى الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير
صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالى واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم
فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود واحتج الحكماء على امتناع المكان
الخالى عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه ثلثة الاول
لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية فى مسافة
خالية فهى فى زمان لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم
على قطع كلها فلا يتصور وقوعها فى آن بل فى زمان وليكن ذلك الزمان ساعة
ولنفرض حركة اخرى مثلها اى مساوية للاولى فى القوة المحركة والجسم المتحرك
ومقدار المسافة فى ملاء غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية
فى زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذى
يقتضى بطوء الحركة المستلزم لطول الزمان وليكن الحركة الثانية فى عشر
ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها اى مثل الاولى ايضا فى القوة المحركة
والمتحرك ومقدار المسافة فى ملاء آخر رقيق كالهواء وقوامه عشر قوام الملاء الاول
فيكون هذه الحركة الثالثة فى ساعة ايضا كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان
فى الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق اكثر كانت
الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان
اقصر وهواى المعاوق القوام يعنى قوام الجسم المالئ للمسافة التى يتحرك المتحرك
فاذا كان المعاوق عشرا من معاوق آخر كالملاء الثانى بالقياس الى الملاء الاول
كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر
كما فى مثالنا هذا واذا ثبتت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة فى الخلاء مع انه
لا معاوق عن الحركة فى هذه المسافة والحركة فى الملاء الرقيق وهو معاوق

الاحتجاج على امتناع الخلاء

عن الحركتين لاحتياج المتحرك الى خرقه او دفعه كلاهما فى ساعة كما ذكرناه فيكون
وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة فى السرعة و
البطؤ والا لاختلف الزمان ايضا وهو خلف لان البداهة تشهد بان الحركة مع
المعاونة وان كانت قليلة يكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التى لا معاوقة
معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبنى على مقدمة
واحدة وهى ان يتفاوت زمانا فى الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت
المعاوقين حتى يجب انه لما كان المعاوق عشر ما كان الزمان ايضا عشر اوذلك
اعنى كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها
من حيث هى هى يقتضى زمانا واما باذائها لكنها يقتضيه لان الحركة من حيث
هى لا يتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع
النصف الاخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هى الا فى زمان فذلك
الزمان الذى يقتضيه ماهيتها يكون محفوظا فى جميع الحركات وما زاد
عليه يكون بحسب المعاوق وح لا يتم تلك المقدمة التى بنى عليها الدليل
واليه اشار بقوله والا اى وان لم يكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت
مقتضية له كان الزائد على ذلك القدر الذى تقتضيه ماهية الحركة من الزمان
هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر
الزائد بحسب تفاوت المعاوقين فى المثال المذكور لا اصل الحركة اى الازمان
اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ فى الحركات كلها
لان مقتضى ذات الشىء لا يختلف ولا يتخلف ففى المثال المفروض وهو
الحركة فى الملاء الغليظ يكون ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق
اصلا كما فى الحركة الواقعة فى الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق
وتسع ساعات بازاء المعاوق الذى هو الملاء الغليظ فهذه التسع تتفاوت
بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشرا
منها وهو عشر تسع ساعات وهى اى عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة
واحدة فيضاف تسعة الاعشار الى ما يقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فيكون
حركته فى الملاء الرقيق فى ساعة وتسعة اعشارها فلا يلزم المساواة بين
وجود المعاوق وعدمه ومن المتاخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضى

يكان بهو دياقاسلم
آخر اسه

لا تقتضى زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة فى ذلك الزمان
اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة فى اقل من ذلك الزمان ولا يتصور
كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة
فى زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له اى لذلك الزمان الذى
وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها فيه اى فى ذلك النصف
كان الحركة الواقعة فى النصف اسرع منها اى من الواقعة فى الجميع بالضرورة
اذا اتحدتا فى المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية
الحركة لا يقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت
بتفاوته ويتم الخلف وهذا الجواب الذى هو محصل ما ذكره الفاضل
الطوسى انما يتم لو تبين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان الذى
فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له بيان
امكان وقوعها فيه الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة فى ذلك
الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذى يقتضيه
الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المخففة فى جزء
وهمى من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام
فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هى ازمنة ايضا مما لا يقف عند
كل حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم
الا الى اجزاء هى حركات كما ان المسافة لا ينقسم الا الى اجزاء منقسمة كل
واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفى الجزء الذى لا يتجزى فان
سلمه لزمك الاعتراف بان زمان اية حركة فرضت من الحركات اذا جزئ
على اى وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان طرف الجزء من اجزاء تلك الحركة
وذلك الجزء ايضا حركة واقعة فى جزء من اجزاء المسافة وهو فى نفسه
ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هى صالحة
لان يقع فى اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا يقتضى
الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل يقتضى مطلق
الزمان والمسافة الموجودة فى كل جزء من اجزائهما فلا حاجة هنا الى دعوى
ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج فى ابطال

فيمكن خ

الموجود خ

الخصوصية من العاوف سلم

اللازم الى بيان وقوع الحركة فى نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة
وان لم تسلم بقى الجزء كان هو الجواب فى الحقيقة وايضا فان الكلام من
المعترض انما هو فى تلك الحركة المخصوصة لا فى مطلق الحركة اى ليس اغراضه
بيان ماهية الحركة من حيث هى تقتضى زمانا حتى يدفع بانه يبطل اما الاستلزام
وجود اسرع الحركات اولان ماهية الحركة موجودة فى ضمن اى جزء من الحركة
توجد فى اى جزء كان من اجزاء الزمان على ما قدر ناه بل بان الحركة المخصوصة
التى توجد فى مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذ هى باعتبار القوة المحركة
والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى قدرا من الزمان لان بداهة العقل
يحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد
بسبب المعاوقة فيكون بعض الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء
الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق
يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب
تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوى تلك الامور فى
الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت
ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققته وقد اجيب عن الاول
الاول ايضا بانه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة
الملاء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز
ان ينتهى قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتاتى
فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده
وعدمه بالقياس الى المحرك فلا يختلف الحركة بسببه الثانى من وجوه امتناع
الخلاء ان الجسم لو حصل فى الخلاء سواء كان بعدا موهوما او موجودا كان
اختصاصه بحيز دون اخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد المفروض
لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال فى البعد الموجود المجرد اذ اختلاف
الامثال انما يكون بالمادة فاذا فرض حصول جسم فى حيز فان كان ساكنا فيه لزم
اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه الحيز وطلبه لاخر مع
تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الاخر وترجيح بلا مرجح والجواب
ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه مالئ للاحياز كلها اذ الخلاء

اذ الخلاء الذى هو المكان انما هو مقدار العالم فيملى به فلا اختصاص له بحيز
دون اخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا فى مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه
بل الكلام فى جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية
قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون لتلاؤم
الاجسام وتنافرها فان الارض مثلها لثقلها تقتضى الحصول فى الوسط
الذى هو ابعد الاحياز من الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا فى الخلاء
بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لا فى ان البعد المفروض او الموجود لا يصلح
ان يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا
ملاء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا
لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بانه ملاء او انه احق بما يملا به
وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لانه
ان لا يسكن جسم فى حيز ولا يتحرك عنه ايضا لما عرفته فاجيب بما ذكره من كون
ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام
من الملاءمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمى حجر الى فوق فلولا
معاوقة الملاء لما وقف الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها
انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر
متحركا نحو الفوق وهى اعنى تلك القوة لا تنعدم بذاتها بل بمصادمات الملاء
الذى فى المسافة فاذا كانت المسافة خالية ثم تنعدم القوة حتى يحصل الى
السماء وهو باطل بالمشاهدة والجواب ان اى ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته
انما ينفى كون ما بين السماء والارض كله خلاء اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة
من الوصول الى السماء ولا ينفى وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب
فى هذه المسافة الهواء الذى هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى
يبطل ويكون مع ذلك فيما بينها خلاء كثير وفى نسخة المص وفيما بينها اى بين المسافة
ويمكن ان يجاب ايضا بان معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة فى ابتداء
الحال ثم يتقوى شيئا فشيئا حتى يعود غالبة هذا على رأيهم واما عندنا فالكل
مستند الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية
الاولى السراقات جمع سراقة وهى الانية الضيقة الرأس فى اسفلها ثقبة ضيقة

كل حيز خ

وانه خ

ويسمى بالفارسية آب دزد فانا اذا املئت تلك الانبوبة ماء وفتح المدخل خرج الماء
من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس
ذلك الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضى نزوله الا لانه لو خرج الماء مع كون
المدخل مسدود الزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ
بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الانبوبة ليمكن
سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة فى اسفلها لانها
اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب الثانية
الزرّاقات جمع زرّاقة وهى انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا
ويجوّفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الاخر غليظا ويجوّفه واسعا وتسوّى
خشب طويل بحيث يكون غلظه ما ليّنا لتجويفه الواسع فانه اذا مُلئت تلك
الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث دده لم يخرج الماء من الطرف
الاخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق
خروجا بقوة ويقطع مسافة ولو وجد فى داخل تلك الانبوبة خلاء لكان
الماء ينتقل اليه بقدر اى لكان ينتقل الماء الى ذلك الملاء بقدر ما يدخل الخشب
فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا وصل الخشبة من داخل
الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء فى الانبوبة
لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم فى المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا
وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم فى دواخل
المحجمة وما هو الا لان الشان هو انه بقدر ما يمص من الهواء ويخرج منها اى
من المحجمة يستتبع ذلك الهواء الممصوص المخرج منها ما يلوها من اللحم فترى
استتباعا منها ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام
واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء فثم
مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها او لانه يخرج منها بعض
وينبسط الباقى فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه
منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة
وكذلك يرتفع الماء فى الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها فى الماء ومص الاخر
ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك

اشارة الى انه هنا اولى وادوق بامتناع الخلاء والاولى بامتناع التداخل

وما ذلك الا لارتفاع الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء
فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص يتبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء الخامسة انا اذا
وضعنا انبوبة مسدودة الرأس او خشبة مستوية فى قارورة بحيث يكون بعض
الانبوبة فى داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسددنا رأسها بحيث لا يدخلها
هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا
لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها كثرت مما كان بحيث لا يخرج شئ
من الهواء عنها انكسرت القارورة الى الخارج واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل
فيها شئ من الهواء انكسرت الى الداخل ولولا انها مملوة بالهواء وما فيها من الانبوبة
بحيث لا يحتمل شيئا اخر لم يكن كذلك اى لم ينكسر بالادخال الى الخارج ولولا انها
يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها لما انا اياها لم ينكسر بالاخراج الى الداخل فدل ذلك
على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيئا منها اى من العلامات
المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة
بسبب اخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهى اى العلامات المذكورة
امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمط قال المص واعلم ان الامارات
انه اذا كثرت واجتمعت ربما انبعث النفس وافادتها يقينا حدسيا لا ينبغ به
للخصم الزام فهذه الامارات لا يقوم حجة علينا وان امكن ان يفيدهم جزما بقينيا
بكيفيهم فى ثبوت هذا المط عندهم فروع على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء
منهم من جعله بعدا موجودا اذا احل البعد الموجود عندهم فى مادة تجسم
والا اى وان لم يحل فى مادة فخلاء اى بعد موجود مجرد فى نفسه عن المادة سواء
كان مشغولا ببعد جسمى يملاءه او غير مشغول به فانه فى نفسه خلاء ومنهم من
جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم
ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثانى منهم اى من
القائلين بالخلاء اعنى بالبعد الموجود المجرد فى نفسه عن المادة من جوز ان
لا يملاءه جسم فيكون ح خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان
خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون ح خلاء بالمعنى الاول دون الثانى
والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح اى فيما بين اطراف الطاس
على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا فى نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم

سبخ

ففيهم الخلاء فمان احدهما فض والاخر موهوم والجميع جسم طبيعى فخ

فهناك بعد ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثانى عليه واما على القول
بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذى هو فى داخل الظاهر
الثالث قال ابن زكريا فى الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء
فى الشرافات ويجذب فى الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام
الى فوق فان التخلخل الواقع فى الجسم بسبب كثرة الخلاء فى داخله اعنى ان يفرق
اجزاؤه وتداخلها خلاء يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له الى الفوق والجمهور
على انه ليس فى الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المرصد الثالث

فى الكيفيات قدم مباحث الكيفية على سائر المقولات لانها اصح وجودا من
جميعها اذ منها المحسوسات التى هى اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما
من انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة فى تعريفه
واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا
اى بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا
التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية فى الاجناس العالية فانها لبساطتها
على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا تحد اصلا ولا ترسم رسما تاما
ويجوز تعريفها الرسمى بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون
تلك الامور اجلى مما يعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا
الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض يتساويان فى المعرفة والجهالة فلا يجوز
ذكر احدهما فى تعريف الاخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى اخر
المقولات لانها ليست اجلى من الكم حتى يوجد فى تعريفه فقولنا عرض
يتناول الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضى القسمة عن الكم فانه
يقتضى القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضى اللاقسمة عن الوحدة والنقطة
المقتضيتين لها عند من قال انهما من الاعراض اى على القول بانهما موجودتان
فى الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا
القيد لعدم دخولهما فى العرض كما مرت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا
عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقى والعلم بمعلومين فان العلم
الاول يقتضى اللاقسمة لكن ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثانى
يقتضى القسمة كذلك فلو لا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما

مع انهما من مقولة الكيف وبالاخرى اى واحترزنا بالقيد الاخير وهو
قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اى الاعراض
النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها
فى انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر
بعضهم فى موضع القيد الاخير قولنا ولا يتوقف تصوره على تصور غيره
فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات
فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة
والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعنى المدرك والمعلوم
مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما فى
النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم نلتفت
متعلقه وكذا الحال فى الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء
والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات
المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهى اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات
اى الكيفيات الاستعدادية ومأخذ الحصر فى هذه الاربعة هو الاستقراء
والتتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر
وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اى الكيف اما ان يختص بالكم
او بما يختص به وهذا الذى لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة
او لا وهذا الذى ليس محسوسا بها اما استعداد نحو الكمال او كمال وهذا الاخير
هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية
النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص
بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا اذا جاز ان يكون كيفية غير
مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء
فليعول عليه اولا واحدا فالمؤنة الترديد الثانى من وجوه الحصر قال ابن سينا
فى الشفاء الكيف ان فعل بالتشبيه اى ان صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة
فانها تجعل ما يجاور محلها حارا او كالسواد فانه يلقى شبحه فى الغير وهو مثاله
بخلاف الثقل فان فعله فى الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازى

مباحث الكيفيات

المقدمة

اقسام الكيف

هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة
ثم انه عند شروعه فى الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز
ادخالهما فى الكم ولا فى مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا
فى الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقض بين كلاميه
والا اى وان لم يعقل بالتشبيه فان تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والا
وان لم يتعلق بالكم فللجسم اى فيكون ثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا
فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعنى الاستعداد ونفسانيا اى
من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس قلنا لم قلتم ان
الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه لم كيف وينتقض هذا الحكم الكلى
بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اى غير المحسوسة من الكيفيات
ليس كذلك اى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن
سينا فى طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه
فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة
عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور فى الشفاء
ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس
او للاجسام من حيث انها ذوات النفوس او لا يتعلق بوجود النفس
والثانى اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها والثانى اما استعداد او فعل
قلنا ولم قلت ان الاخير اعنى الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون
كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك
الوجوه وقد ذكره فى الشفاء ايضا لكن زيفه بما ستعرفه ان يقال الكيف
اما ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا والثانى اما ان لا يتعلق بالاجسام بل
بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثانى اما من حيث الكمية او الطبيعية
اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير
هو الاستعداد نحو الفعل والانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مر فى الوجه
الثانى من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى اخره مع انه زيفه
بما ذكر فى الشفاء من انه يضيع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات
فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة

غير عارضة للاجسام **الفصل الاول فى الكيفيات** المحسوسة قدمها لانها اظهر
الاقسام الاربعة وهى اذا كانت راسخة اى ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر
زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا وان
لم يكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات
الاولى بذلك الاسم الذى هو الانفعاليات لوجهين الاول انها محسوسة
والاحساس انفعال للحاسة فهى سبب للانفعال ومتبوعة له الثانى انها
تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب
مزاجه الذى حدث بانفعال وقع فى مادته او بنوعها كحرارة النار فانها
وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التى هى
نوعها فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة
لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا
للانفعال من وجه وتابعا له من وجه اخر نسب اليه ثم انهم انما سموا القسم الثانى
انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات
والتاثيرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة
وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب اخر فى التسمية بالانفعالات فقال
وهو اى القسم الثانى يتدارك القسم الاول فى سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا
اليه لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فخص القسم الثانى باسم جنسه الذى هو
الانفعالات تنبيها على قصور فيه لما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك
الجنس بل لا ذى قد نقص من الاسم شئ ثم اطلق على الباقى وانواعها اى
وانواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الظاهرة النوع الاول
الملموسات المسماة باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة
اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات
المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه واما سائر المشاعر
فليس فى هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد
للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثانى ان الاجسام العنصرية
لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والمرئى انما يبصر
بتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا يدرك

وان لم يصرح بها لكنه يعلم من التقرير

انواع الكيفيات المحسوسة خمسة

كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم
يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف
على ما يحمل الصوت اليه فلابد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة
به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه اى في هذا النوع مقاصد
خمسة الاول في الحرارة كان الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت

المقصد الاول

كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت
اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وحصول المركبات منها بتوسط الامتزاج
المتفرع على هذه الاربع ولم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة
في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها اى في الحرارة

والعام اول بالنسبة الى الخاص ع

مباحث خمسة احدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة يفرق
المختلفات ويجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اى هي تجمع بين المتشاكلات
وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره في كتابه وبيان ذلك ان الحرارة يفيد فيها قوة مصعدة
اى محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت
الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اى في رقة القوام
وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه اى من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل
الحرارة ويحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف
دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ابطأ وربما لم يعد الحرارة حتى يقوى على تصعيده
فيلزم بسببه اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيهما
تفريق المختلفات في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة
التي تالف منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد ما تفرقت تجتمع بالطبع الى ما
يجانسها لان طبايعها يقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها
الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر
عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسبة الاجتماع اليها كما
بنسبة الافعال الى معداتها ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة
تعريفا للحرارة فقد ركب شططا اى بعدا عن الصواب وتجاوز عنه لان ماهيتها
اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما
ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم المذكور الذي هو الاثار المخصوصة لا يعلم

لا يعلم الا باستقراء جزئياتها فانها ما لم يستقرأ لجزئياتها لم يعرف كون هذه
الاثار خاصة شاملة لها فمعرفتها اى معرفة هذه الاثار وثبوتها للحرارة موقوفة
على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الاثار دور ولا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها
والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت
معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة
ماهيتها الا يرى الى ما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال
الشارحة اذ لا يمكن ان يعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء
منها معرفة حقايقها مثل ما يفيده الاحساس بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها و
اثارها في بيان حقايقها مزيد تميزها عما عداها لا تصور ماهيتها واعلم ان هذا
الذي ذكرناه من اثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة
انما يثبت اذا لم يكن الالتيام بين بسايط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق
بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتيام بين تلك البسائط وقوى التركيب
فيما بينها فالنار بحرارتها لا يفرقها لوجود المانع عن التفريق وح فان كانت الاجزاء
اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة
سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل
عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد

دورية خ

في الذهب من حركته المريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العائق اعني شدة
الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقتها النار كما يفرق اجزاء جسم لا يشتد
التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق لوجود العائق عن ذلك الفعل
في الذهب ونظائره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لان
تخلف الفعل عن المقتضي بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة وان غلب اللطيف
على الكثيف جدا اى غلبة تامة فيصعد اللطيف ح ويستصحب معه الكثيف لقلته
اى قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اى لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر
فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف
لكن لا يكون غالبا جدا فيفيد الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما في الحديد وان غلب
الكثيف جدا لم يتاثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه
الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيد اشتعالا كالكبريت والزرنيخ

تنبيه

ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق تنبيه على ما علم مما قررناه في تفسير
الحرارة وهو ان نقول الفعل الاولى لها اى للحرارة هو التصعيد والتحريك
الى الفوق بسبب ما يفيده من الميل المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا
حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعد قبل الاثقل
وتحرك الابطا قبل القاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتحدا لعدم اجتماعها
مع اجتماعها بمقتضى طباعها كاملا ولذلك اى ولما ذكرناه من ان الفعل الاولى
للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود
انها كيفية فعلية اى يجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما
جاورها محركة لما يكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية
للصعود فيحدث عنه اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة
المختلفات وتجمع المتماثلات لما عرفت ويحدث اى ومن احوال الحرارة
انها يحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب
الكيف وهو غلظ القوام ويحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو تلاحق
الاجزاء المتحلة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله
التخلخل من باب الوضع وهو ان ينتفش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب
لتحليل الكثيف وتصعيد اللطيف هذا شرح لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف
المتحلل فيفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء
الكثيف فيضم اللطيف الى جنسه ويجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف
من باب الوضع في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما تاويل المذكور واما رجوعه
الى المذكر اى لتحليل الحار بحرارته الكثيف وربما يورد عليه اى على ما ذكرنا من
ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات انه قد يفرق الحرارة المتماثلات
كاجزاء الماء فانها متماثلة وتصعدها الحرارة بالتبخير فيفرق بعضها عن بعض وقد تجمع
الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما ازدادتهما تلازما
وامتزاجا مع تخالفهما فلا يصح شيء من دعوى الحكميين ويجاب بان فعلها في الماء
احالته الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك
بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فيصعد معه
ويكون مجموع ذلك بخارا فعمل الحرارة في الماء احالته الى الهواء لا تفريق بين اجزائه

بين اجزائه المتماثلة وبان فعلها في البيض احالة في القوام لا جمع فان النار
بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان
حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ وستعرفه عن قريب اى وستعرف
النار البيض عن قريب بواسطة المقتطر وثانيهما اى ثاني مباحث الحرارة
كما يقال الحار لما يحس اى يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا يحس
حرارته بالفعل ولكن يحس بها بعد مماسة البدن الحيواني والتاثر منه اى تاثر البدن
من ذلك الشيء كالادوية والاغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا
البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في معرفته اى معرفة الحار
او البارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهي ظاهرة والثاني القياس والاستدلال
من وجوه اربعة فباللون اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة
والحمرة تدل على الحرارة والكمودة على شدة البرد والصفرة على افراط الحرارة كل
ذلك على طريقة دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت في
الكتب الطبية وهو اضعفها اى اضعف القياس والاستدلال باللون اضعف
الوجوه ويستدل بالطعم على ما سيجيء في الطعوم والرائحة فالحادة منها يدل
على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد
الفاعل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان احدهما اسرع انفعالا
من الحار او البارد دل ذلك على ان في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي
في التاثير او مع قوته فان الاقوى قوة اما اذا انفعل اسرع كان ذلك ادل على
الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قوة اما فليس سرعة انفعاله دالة على
كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف قوامه ثالثها الاشبه
بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية
الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة والحرارة النارية انواع متخالفة
بالماهية لاختلاف آثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في
الحقيقة فيفعل حر الشمس في عين الاعشى من الاصلاح ما لا يفعله حر النار فلا
بد ان يتخالفا بالماهية والحرارة الغريزية الملائمة للحيوة اشد الاشياء مقاومة
ومدافعة للحرارة النارية التي لا يلائم الحيوة فان الحرارة الغريزية اذا حاولت
ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية اشد منعا ومنعة

ان السموم الحارة لايدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها
ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع الحرارة ايضا ضرر البارد
الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لاينازع البارد بل يقاوم الحار
بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية عن ان يستولى
عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهى مخالفة لها فى الماهية ومنهم من
جعلهما اى الغريزية والنارية من جنس اى نوع واحد فان الامام الرازى
قال والذى عندى ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا
ونضجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ فى الكثرة الى حيث يبطل قوامها ويحرقها
ولم يكن فى القلة بحيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هى الحرارة
الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول
التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه
على الحرارة الغريزية تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية
ليس فى الماهية بل فى كون الغريزية داخلة فى ذلك المركب دون تلك
الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان
كل واحدة منها يفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه اشار المص بقوله فالغريزية
هى الحرارة النارية التى خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزج مزاجا
معتدلا حصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا اورادت الحرارة الغريبة
او البرودة تفريقها اى تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها
ذلك التفريق والتغيير والفرق بين الحادثين الغريزين والغريب ان
احدهما جزء المركب والاخر خارج عنه مع كونهما متوافقين فى الماهية
رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه وقد انكره ابو البركات
واليه الاشارة بقوله قيل اذا كانت الحركة تحدث فيجب ان تسخن الافلاك
سخونة شديدة جدا بواسطة حركتها السريعة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلثة
التى فى وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة فى البحر المحيط فيصير هذه
الثلثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة
كرة الاثير اياها فى تسخنها والجواب ان مواد الافلاك لا يقبل السخونة اصلا
ولابد فى وجود الحرارة مع المقتضى الذى هو الحركة من وجود القابل

التأثير ن

وجود القابل وح فلا يسخن الافلاك بسبب حركاتها فلا يسخن العناصر
بالمجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها لملاسة سطوحها
لا يتحرك بحركة الافلاك فيسخن بالنصب على انه جواب النفى والحاصل ان
مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما
حركة الاخر فاذن اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر
حتى يلزم سخونتها بوجه ما وفيهم كلام مناقض لهذا الذى ذكروه ههنا من
ان العناصر لا يتحرك بحركة الافلاك فسيأتيك فى موقف الجواهر انهم
قالوا النار يتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك بتعين ان يكون بالتشبث
فيمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة
فى سطوحها ليكون متشبثة بسببها فالاولى فى الجواب ان يقال النار متحركة
بمتابعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة
الباقى لان برودة الطبقة الزمهريرية يقاومها خامسها البرودة قيل هى
عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شانه ان يكون حارا واعتبر هذا القيد احترازا
عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا
وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله اى هذا القول انها اعنى
البرودة محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة لا يقال المحسوس
حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لان البرودة يشتد
ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا
جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم
الماء باق فى هذه الاحوال على جوهره الذاتى فلا يكون البرودة امرا عدميا
بل الحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان يجمع بين المتشاكلات
وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا المقصد الثانى فى الرطوبة واليبوسة
وفيهما مباحث احدها الرطوبة سهولة الالتصاق اى كيفية تقتضى سهولة
الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار فى تفسير الرطوبة
عند الامام الرازى قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر
فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان
الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها

بيقين خ

لخصوصية فى الفلك تقتضيه

البرد خ

اورد اليبوسة مع ضعفه فى العنوان لعدم الاختلاف فى وجوده بخلاف البرودة

وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا
منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد
التصاقا به منه وكذا الحال فى الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب
من الماء بط فهى سهولة اى الرطوبة كيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال
وسهولة تركها وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضى سهولة الالتصاق
والانفصال والثانى ما يقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة فى ان
الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول
تعين الثانى قلنا هو اى العسل ادوم التصاقا واشد التصاقا من الماء لا ا
التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما
هو اشد واقوى فى الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل
التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس
وايضا قد اعتبر فى الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء
فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا فى تفسيرها بسهولة قبول
الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم
ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم شكلا ايبس فما
هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة فى حقيقتها والعسل وان
فرضنا انه اسهل اتصالا حتى زاد فى سهولة الاتصال على الماء لكن عسر انفصاله
فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل
انفصالا منه ثم نقول يبطل تفسيره اى تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل
وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا بل يكون ارطب من الماء لانه ارق من الماء منه
واقبل للتشكيلات الغريبة وتركها بسهولة واتفقوا اى الجمهور على ان خلط
الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن التشتت كما انه يفيد الرطب
استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطبا ان يكون
خلط الهواء بالتراب يفيد الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لان خلطه
به يزيده تشتتا وتفرقا وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف
الذى ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق من الماء

من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما والجواب
منع ذلك فى النار البسيطة اى لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا
للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية فى سهولة التشكل حتى
يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو مركب
من الهواء ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب
اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر
وثانيها اى ثانى المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن
تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس او كانت
متواصلة فى الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب
كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع وقد يوجد ايضا فيما هو رطب
كالماء السائل وفى الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة
فى الحقيقة متواصلة فى الحس لدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد
السيلان فى الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد فى الحقيقة والحس معا
وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة انما فهى اما عسر الالتصاق والانفصال
اى كيفية تقتضى عسرهما على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه
اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها قال الامام الرازى لعل الاقرب
فى بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التى نشاهدها ما يسهل تفرقه و
تصعب اتصاله اما لذاته بان يكون ذلك الجسم فى نفسه بحيث يتفرق
اجزاؤه ويتحرك بسهولة وهو اليابس فاليبوسة هى الكيفية التى يكون
الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما للخلاء سهلة الانفكاك بين اجزائه
الصغيرة الصلبة التى يكون كل واحد منها عسر التفرق فى نفسه وهو الهش
ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج
قال وهذا وجدته من مباحث ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول
من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج فى التقسيم المنسوب الى الثابت
والمذكور فى الملخص ان من الاجسام ما يتفرق بسهولة ومنها ما ليس كذلك
والثانى هو الصلب والاول على ضربين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء
صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد

منها صلبا عسر الانفكاك ولكنها متصلة بلحامات سهل الانفكاك وهو الهش وثانيهما
ان يكون الجسم في طبعه تلك الحامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية
مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي سهل تشكله باى شكل اريد وعسر
تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدى الالتحام و
الامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل
اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بحسب غلبة اليابس
فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث يناسب ما نحن فيه
الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا
فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة
بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره وذلك الجسم الرطب والمنتقع هو
الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب
الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم اخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شانه
وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الاخر الثاني ان اللطافة يطلق
بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول
الاشكال وتركها الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث
سرعة التأثر عن الملاقى الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه
المعاني الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن
المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم اخرون ان ماهيتها
واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام
الرازي كلا القولين محتمل الرابع هل يوجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبو
ستا فيهما كالحمرة بين السواد والبياض او لا توجد الحق انه غير معلوم وان امكان
وجودها مشكوك فيه الخامس في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت
بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل
وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون هذه
القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم
فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت
الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان

اراد بما يخرج من ان مخالفة المخالفات لا يجب ان يكون عما منه

فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده
ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها
بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة
وان كانت للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء
الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان
الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق
محسوسة هذا محصل كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتوى به
المقصد الثالث في الاعتماد وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتي
وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما
يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما من الجهات وهذا تصريح
منه بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف
فيه اى في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاد ابو اسحق الاسفراينى
واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضى بالضرورة اى قالوا
بثبوته ضرورى ومنعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه
اعتمادا او ميلا الى الجهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء
احس بميله الى جهة العلو وهذا الذي ذكروه انما يتم في نفس المدافعة فانها
محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدإ المدافعة فانه ليس
محسوسا فيحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال واما اثبات امر يوجبه
اى يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه اى لولا ذلك الامر
الذي يوجبها لم يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان من يد واحدة
في مسافة واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس
بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير اقوى
فيوجب بطوء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه ولا مبدأها
اى وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف
حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد
فرضا ولا باعتبار معاوق خارجى في المسافة لاتحادها ولا باعتبار
معاوق داخلى اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخليا غيرهما

وجب تساويهما في السرعة او البطوء واجاب عنه الامام الرازي بان
الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة
سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر
ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها
بهما فبعيدة جدا وستقف في اثناء البحث عن احوال الاعتماد على زيادات
تفيدك زيادة اطلاع على هذا المبحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان
الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد
فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك العائق
نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس
قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الاخر
فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما
بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها
عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس
ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك
فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها
اي ثاني مباحث الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا
نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ونجد في الزق المنفوخ فيه
المسكن في الماء اي تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها ان للاعتماد انواعا
متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل
والى سائر الجهات وهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه
بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا يشترط فمن
لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات
متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان
كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعي
الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة او يسرة فهو نزاع لفظي مبني
على تفسير التضاد واعلم ان للجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة
من جهات الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق

والتحت فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن
ورأس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى
يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة
الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله
تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات
الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها
بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن
لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة
الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان
فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار
الاجزاء المتميزة في الجسم وطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار
طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي
يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي
يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على
الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها
وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اي انحصار الجهات في الست
وهم بحت وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في
بيان ذلك الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول العامي فلانه اعتبار غير
متنوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد تتبدل
الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظ واذا انحنى
الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات
الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهة اي
مثبتا لجهة حقيقية لوجدت جهات غير متناهية اي غير محصورة بحسب الاشخاص
واوضاعهم بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له
جهات لا تحصى واما الوجه الثاني الخاصي فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل
للمركز انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة والابعاد المفروضة
لا نهاية لها او على تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم

فاستخد الخاصة من العامة وتعيين الجهات لا في العدد

ممنوع ٥

هذا التوزيع كلام المتن والتحقيق ان الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا يتبدل اصلا ثم تخط منها صفة اخرى

امرا واجبا فی تحقق الجهات وح نقول فی المکعب وهو ما یحیط به سطوح ستة مربعات ست وعشرون بعدا ای طرفا وجهة بحسب سطوحها الست وخطوطه الاثنی عشر ونقط زوایاه الثمانی قال الامام الرازی لما کانت الابعاد متناهیة المقدار کما ستعرفه وجب ان یکون للامتداد الخطی طرفان هما جهتان له و للامتداد السطحی اذا کان مربعا اطرافا اربعة هی خطوطه المحیطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط کان اطرافه التی هی جهاته ثمانیة وعلی هذا قیاس المخمس والمسدس وغیرهما من السطوح والحال فی الاجسام علی قیاس السطوح والمکعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنی عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط کانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط کانت ثمانی عشرة وان اعتبرت معها النقط کانت ستا وعشرین قال ولا جهة بالفعل للدائرة والکرة وجهاتهما بالقوة غیر متناهیة ورد علیه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدیر المحیط بها وکذا للکرة طرف بالفعل هو سطحها المستدیر المحیط بها فوجب ان یکون لکل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قیل هذا الکلام یدل بصریحه علی ان جهة الجسم قائمة به فکیف یتصور حرکة الجسم الی الجهة للوصول الیها او القرب منها کما سیاتی ذکره وایضا یلزم من هذا ان یکون جمیع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لکون الفوق والتحت جهتین حقیقیتین علی ما قال بل الحق ان الجهة الحقیقیة فوق وتحت لا غیر قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهی منتهی الاشارات ومقصد الحرکات المستقیمة علی ما ستقف علیه واما مطلق الجهات فیتناول الاطراف القائمة بکل جسم اذ یمکن اعتبار انتهاء الاشارة والحرکة الیها وهی واقعة بازاء الجهات المطلقة فیسمی باسمائها وانما حکمنا بان الفوق والتحت اعنی من الجهات المطلقة جهتان حقیقیتان لانهما جهتان متمایزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصریة یطلبها یطلب الفوق ویهرب عن التحت کالنار والهواء وبعضها بالعکس کالارض والماء وایضا فانهما ان الجهتان لا یتبدلان لان اصلا فان القائم اذا صار منکوسا لم یصر ما یلی راسه فوقا وما یلی رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وکان الفوق والتحت بحالهما وما ذکر من حال المستلقی لا یخرج الفوق او التحت عن کونه فوقا او تحتا بل یصیر وجهه الی الفوق وقفاه الی التحت نعم

لما کان هذا الکلام معمولا من کلام الامام ولم یکن بسیطا اورد الاصل المبسوط منه

نعم یتصف الفوق والتحت بوصفین آخرین اعتباریین اعنی کونهما قداما وخلفا واما باقی الجهات فلا تمایز بینها بالطبع وهی متبدلة بحسب الفرض کما قد یقال اذا فسر الفوق والتحت بما یلی السماء والارض لم یتصور فیهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما یلی راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما یتبدلان حینئذ کما اذا قام شخصان علی طرفی قطر واحد من الارض فان راس کل واحد منهما وقدمه علی النحو الطبیعی مع ان الجانب الذی یلی راس احدهما مما یلی قدم الآخر فیکون ذلک الجانب فوقا بالقیاس الی الاول وتحتا بالقیاس الی الثانی ویجاب بان قولنا بالطبع لیس صفة للراس والقدم بل هو متعلق بالفعل المذکور ومعناه ان لراس کل شخص وقدمه نسبة طبیعیة مع الجهة فی الولی والقرب ولا شک انا اذا فرضنا قدم احد هذین الشخصین حیث راس الآخر لم یکن علی المجری الطبیعی بل کان ذلک انتکاسا له فاذا ثبت ان الجهة الحقیقیة اثنتان فالاعتماد الطبیعی ایضا کما سیاتی اثنان اعنی الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غیر طبیعیة وجعلها القاضی هذا قسم لقوله انواع بحسب انواع الحرکة ای وجعل القاضی الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف فی التسمیة فقط وهی کیفیة واحدة بالحقیقة فیسمی تلک الکیفیة الواحدة بالنسبة الی السفل ثقلا والی العلو خفة وقس علی ذلک حالها بالنسبة الی سائر الجهات وقد یجتمع الاعتمادات الست فی جسم واحد قال الآمدی القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد فی کل جهة هو غیر الاعتماد فی جهة اخری والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا یتصور اعتمادان فی جسم واحد الی جهتین اذ هما ضدان فلا یجتمعان ولا الی جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ایضا وقال الآخرون الاعتماد فی کل جسم واحد والتعدد فی التسمیة دون المسمی وعلی هذا یجوز اجتماع الاعتمادات الست فی جسم واحد من غیر تضاد وهو اختیار القاضی ابی بکر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلین بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتفرع علی تعددها کما ذهب الیه الطائفة الاولی لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادین ولکنها قد تجتمع لوجهین الاول ان من جذب حجرا ثقیلا الی فوق فانه یجد فیه مدافعة هابطة وهو ظاهر والمتعلق به ای بذلک الحجر فی السفل الجاذب له الیه ای الی السفل یجد فیه مدافعة

للامام الرازی

لمولانا نصیر الدین الطوسی

اشارة الی ان الجهة ... لبیان الاعتماد

صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا غالبا له اليها الثانى
ان الحبل الذى يتجاذبه اثنان متقاومان الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما فيه
اعتمادا ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل
ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست فى جسم واحد ثم قال
الامدى ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اى لو قلنا ان الاعتمادات متعددة
لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول
بالاتحاد الذى اختاره القاضى فصارت الاقوال فى الاعتمادات ثلثة
الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اى رابع مباحث الاعتماد
وقد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المدافعة
الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل
منهما اى من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضى واتباعه
والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاد ابو اسحق
فانه قال فى اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا واخر
منها خفيفا وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا يتفاوت بالثقل والخفة بل
الثقل فى الاجسام عائد الى كثرة اعداد الجوهر والخفة فى الاجسام عائدة الى
قلتها فليس فى الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة ويبطله ان الزق اذا ملى ماء
ثم افرغ الماء اى صب وملى زيبقا فان وزن ما يملوه من الزيبق يكون
اضعافا مضاعفة لوزن ما يملوه من الماء مع تساوى الاجزاء التى هى الجواهر
الفردة فى ذلك الزيبق والماء ضرورة لتساوى الحاصر لهما اى للزيبق والماء
وهو الزق المعين فلا بد من تساوى اجزائهما المالية له اللهم الا ان يقال بان فى
الماء خلاء لا يسيل اليه الماء طبعا اما للقادر المختار واما لسبب اخر لا يعرفه
وح لا يساوى اجزاؤه اجزاء الزيبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينهما
اصلا او هى اقل من فرج الماء لكن هذا القول بط كما اشار اليه بقوله وكان يجب
على ذلك التقدير ان يكون زيادته اى زيادة للخلاء على اجزاء الماء كزيادة
وزن الزيبق عليها اى على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة
عن زيادة اجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء فى الماء وهو اعنى وزن الزيبق
ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزء

عشرون جزء خلاء فالفرج بينها اى بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء وانه
ضرورى البطلان يكذبه الحس الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية
خامسها الحكم يسمى الاعتماد ميلا ويقسم الى ثلثة اقسام طبيعى وقسرى
ونفسانى لانه اى الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اى بسبب ممتاز عن محل
الميل فى الوضع والاشارة وهو الميل القسرى كميل الحجر المرمى الى فوق او لا يكون
بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفسانى
كميل الانسان فى حركته الارادية اولا وهو الميل الطبيعى كميل الحجر بطبعه الى
السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة فى بدنها عند القائل بتجردها نفسانى
لا قسرى لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه فى الاشارة والميل الغير
المقرون بالشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا اسقط الانسان
عن السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل فى الطبيعية والقسرية والنفسانية
وينتقض ذلك اعنى حصر الحركات فى الاقسام الثلثة المذكورة بحركة النبض
فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيوانى بالنسيم
وليست داخلة فى الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضى ذلك بظاهره لانهم
حصروا الحركة الطبيعية فى الصاعدة والهابطة وهى اى حركة النبض ليست
شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر وليس حركة النبض صادرة
عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك فان لم يحصروها فيهما اى
ان لم يحصروا الطبيعية فى الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض طبيعية
كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعنى بالطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجا
عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة
فى الحركة الطبيعية بالمعنى المراد فى هذا المقام كما سياتى ولا يتجه عليه ان الطبيعة
الواحدة لا يكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضى
صعوده وبنوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان فى موضع
الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح
الذى فى جوفه سخونة يحتاج فى دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض
اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه
واستبداله بهواء اخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح

بحيث لا يكون للارادة مدخل فيه والانسان يريد ان يسقط يلزم ان يكون ميله هنا نفسانيا ولعل فى ذلك ملخص

قال المص فى مباحث الحركة وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة او التى على وتيرة واحدة

فانه يجذب غذاءه الذى هو الهواء ويدفع مافضل منه فيعرض له غاية الانبساط
بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجذب
فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض
القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما
يستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط
القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمنحصر
فى الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها اما الميل الطبيعى
فانبتوا له حكمين الاول ان العازم له اى للميل الطبيعى بل المبدء له لا يتحرك بالطبع
وهو ظ اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا مبدؤها القريب هو الميل الطبيعى ولا
يتحرك ايضا بالقسر والارادة اولو تحرك القادم لمبدأ الميل الطبيعى بقوة
قسرية مثلا فى مسافة ما فى زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة فى آن
لما مر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة
ولذى مبدأ الميل الطبيعى ان يتحرك بتلك القوة المحركة فى تلك المسافة المعينة
ويقطعها فى اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مبدأ
الميل الطبيعى وليكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلا جزاء فى جسم آخر ميله عشر
ميل للجسم الاول ان يتحرك فى تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها فى
ساعة ايضا اذ نسبته الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين وهى بالعشر فى
المثال المفروض فيكون الحركة مع المعاوق القليل كهى لا معه فى السرعة والبطوء
لانهما قطعتا مسافة واحدة فى زمان واحد وقد عرفت مثله بما فيه من النظر
فى مسئلة الخلاء فلا نعيده الى هنا ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع بين
المسلكين وتلخيصه ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطوء لانها
لا محالة تكون على مسافة وفى زمان فاذا فرضت حركة اخرى يقطع تلك المسافة
فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت الحركة الاولى ابطاء من الاخرى على
التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثانى فلا يمكن ان يوجد حركة الا على حد
معين من السرعة والبطوء فان كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور
وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تخيل ملاءمة حد من
حدودها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه للحركة السريعة او البطيئة

وللمحقق
للفاضل نصير الدين الطوسى
منهم

او البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت فى تحديدها لها من
الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن
استنادا الحدود المختلفة التى للحركة اليها بل هى بحيث ذاتها تطلب الحصول
فى المكان الطبيعى فيكاد يقتضى قطع المسافة فى غير زمان لو امكن وكذلك
القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعنى
الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد فى تعيين حد
للحركة من امر اخر يعاوق المحرك فى تاثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل فى تعيين
حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج
عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته فى الدقة
والغلظ كالهواء والماء يتفاوت حدود للحركة فى السرعة والبطوء وغير الخارج
هو المعاوق الداخل ولا يتصور فى الحركة الطبيعية معاوق داخلى لاستحالة
ان يقتضى الطبيعة بذاتها شيئا ويقتضى مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل فى
الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية تحتاج الى معاوق خارجى فقط فتحديد القسرية
يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلى ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية
والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو
عن مبدأ ميل طبائعى اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق
داخلى واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال لها على امتناع الخلاء لجواز
ان يكون للارادة مدخل فى تعيين الحد المقتضى لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان
كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على
وجود ذلك المعاوق الداخلى حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعى غير قابل
للحركة الارادية كما ذكره الحكم الثانى ان الميل الطبيعى يعدم اذا كان
الجسم فى الحيز الطبيعى والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعى وانه طلب للحاصل وهو
غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز طلبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب
عنه بالطبع وانه بط وهذا الاستدلال انما يصح ويتم فى نفس المدافعة لانها
اما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدئها فانه اذا كان مبدأ المدافعة
الى ذلك المكان الطبيعى موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو
ظ لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه

مدافعة هابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم يكن
تحته فالمدافعة موجود فى الحجر حال حصوله فى موضعه الطبيعى لانا نقول
ليس ذلك الحجر فى حيزه الطبيعى وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا
على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان
لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل وكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله
على مركز العالم ولا يكون هذا المط حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل فيكون
المدافعة حاصلة فى ساير اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق
مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا فى كله لانه واجد للحالة
المطلوبة له بالطبع ولا فى اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل القسرى
فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسرى الميل الطبيعى الى جهة
واحدة فان الحجر الذى يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذى نزل بنفسه
مع تساويهما فى الحجم والثقل فقد اجتمع فى الاول مثل طبيعى ومثل غريب بسبب
القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث
مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه
كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر
وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء
يعاوقه ويقدر تلك المعاوقة تحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل
الطبيعى ميل قسرى واذا لم يكن له معاوق كما اذا فرضنا المسافة خلاء كان
اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوايق احدثت معلولها على اقصى
ما يمكن فيكون الميل الطبيعى على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان
يجامعه مثل غريب على احد الوجهين وهذا ابطل بما ذكرنا من ان الطبيعة وحدها
جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك
القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد
واقوى او احدث كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه الثانى انهما
اى الميل القسرى والطبيعى هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد بالميل المدافعة
نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة
اذ يستحيل ان يكون فى شىء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحى عنها فليس

فليس فى الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة وان اريد بالميل مبدؤها نعم اذ
يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز
اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجرين المرميين الى فوق
بقوة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما الحركة فان الصغير
اسرع حركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا وذلك المبدأ قوة
استفادها المتحرك من القاسر ويثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات ما يماسه
ويخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة
الطبيعية لما تفاوتا فى قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع
احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة
فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما
مبدأ المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة
علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون
تاثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه واما الميل النفسانى فهو الميل
الارادى وسيأتيك فى مباحث الارادة ما يتعلق به ويضم اليه اى الى الميل
النفسانى فيكشف كل حالة زيادة انكشاف سادسها اى سادس مباحث
الاعتماد فى اختلاف المعتزلة فى الاعتمادات فيها اى من اختلافاتهم فيها انهم بعد
الاتفاق على انقسامها اى انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعى وهو الثقل
والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيتان للهبوط والصعود
والى مجتلب وهو ما عداها كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمى اليه واعتماد الخفيف
الى السفل حال ما حرك اليه او هما اى كاعتماد الثقيل والخفيف الى سائر الجهات
اعنى القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا فى انها هل فيها تضاد فقال
ابو على الجبائى نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التى تجب بها وتبطله
انه تمثيل خال عن الجامع فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات
من غير علة جامعة بينهما وانى يلزم من تضاد الاثار التى هى الحركات تضاد
اسبابها التى هى الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد اثار متضادة
بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى و
للسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين

يوجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين اوجب له
الحركة الى كل جهة منها الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي
تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين غير الحيز
الاول في تينك الجهتين واجتماع الكونين مح بالضرورة فان البداهة
تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فهذه
علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فان الاعتماد
الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فيبطل القياس التمثيلي
الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد للا
عتمادات اللازمة مع المختلفة وهل يتضاد الاعتماد ان اللازمان او
المجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول
وهو جزمه بانه لا تضاد للازم مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذي يرفع
الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع له وهذا الاعتماد لازم
طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة يجدها الدافع له اي الرافع و
هذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما
واما الثاني وهو تردده في انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها
مع بعض و كذلك المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن
كما مر فانه قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها اي يجد الجاذب مدافعة الحبل
له بالضرورة فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث
لو لا جذبه اياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة
واليه اشار بقوله اذ لو لا جذبه له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل
اعتمادان مختلفان وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي يمنع
عن التحرك فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يجذب الاخر فيه مدافعة
الى جهته فلا اجتماع هناك بين اعتمادين ومنها اي ومن اختلافاتهم ان
الاعتمادات هل يبقى فمنعه الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة
فحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده والجبائي في عدم بقاء
الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا
بقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل

فقد مران الذي يجده الرافع لما هو الثقل لا المدافعة

وهو الجاذب الى السفل

يجدها ح

يمنع ح

الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اي المجتلب يشاركه في اخص
صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعني الاشتراك
في الاخص يوجب الاشتراك مطلقا اي في جميع الصفات عند ابي هاشم ثم
القايل بالتفصيل فيلزمه ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه بط
باتفاق منهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لا نم كونه اي كون ما ذكر
اخص صفة النفس بل ذلك اي اخص صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا
لازما او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا نم
الالزام الوجه الثاني لا فرق في اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات
والحركات وغيرها بين المقدور وغيره فوجب ان يكون الحال في الاعتماد
كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير
المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى
المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو
مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي
ذلك لجواز ان يكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها
على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة ولا يكون خصوصية الاعتماد
مطلقا كذلك فيجوز ح ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم
فيدعي الضرورة في بقاء الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الا
جسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اي ببقاء الاعتمادات اللازمة
كما في الالوان والطعوم فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد ايضا ببقاء الخفة
والثقل في الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب
الخفة اليبوسة يعني ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين
هما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا
ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل العرض واذا عرضنا
الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكلس اي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج
المركب من النورة واخلاطها وترمد اي صار رمادا اذ النار تزيل يبسا
بافنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتالف فيتفتت ويترمد
ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة

واليبوسة لما ذكرنا في زق الماء والزيبق فان الزيبق اثقل باضعاف
مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي
ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير
موجودتين فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان
قبلها وانما يحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عندها باحداث الله اياهما
على سبيل جري العادة وهما اي الذهب وما منه الكلس قبل اي قبل مماسة
النار سيان متساويان في اليبس مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان
مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهم كيف وما ذكره غير مطرد في
الاحجار المكلسة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى فرقت رطوبتها
بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال
بان الاجزاء المائية الظاهرة في حالة الذوبان موجودة في الذهب
قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار الصلبة
التي يجعل مياها سيالة بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج
هذه الفاء جواب اما اي القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار
الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ودفع الامان عن المحسوسات
اذ يجوز ح ان يكون بين ايدينا انهار جارية ولا نحس بها ولهذا قال الاستاد
ابو اسحق لا نم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته ولكن
انكار الرطوبة مع العيان ابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة
يبوستها ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا انما
يطفو عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما
بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا منعت صعدها الهواء الصاعد
بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة ثم تتشبث بها الهواء فلذلك يرسب
في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان الذهب ترسب في الزيبق والفضة
تطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا
انه يجب ان ينفصل عنه اي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو وحده ويبقى الاجزاء
الاخر راسبة في الماء لان الهواء صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه
فيجب ان ينفصل احدهما عن الاخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المص

المص وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها
في الجسم الطافي او الوضع الحاصل بين الهواء واجزاء الطافي افادها اي افاد
الهواء والاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال يعني ان الجسم
الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما
بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلخل الهواء فيما
بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين
انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم انه للثقل
والخفة اي الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما اي الثقل والخفة امران حقيقيان
عارضان للجسم في نفسه كما مر يقتضي احدهما الرسوب والاخر الطفو ولا اثر
للهواء في ذلك اصلا ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب في الماء فاذا اتخذ
منه صفيحة رقيقة طفا ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء مع ان الثقل في
الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا الثاني ان حبة
حديد ترسب في الماء والف من خشبا لا يرسب فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة
اي ثقل الف من وللحكماء كلام يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاورده ههنا
وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلي من المبحث السادس بيان اختلافات
المعتزلة في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية
فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما
في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق
ما يلاقيه منه وينزل فيه الى تحت وان كان للجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله
في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا
عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوي في الحجم اخف منه
اي من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء
كان ذلك الماء الذي ملئ به مكانه موازنا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله
ويكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة
ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين يعلم بالمقايسة
على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل في الماء
لاحتياجها الى ان ينحي من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة

اشارة الى ان التفريع [illegible] على المعنى المشروح [illegible]

تفريع

المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة فى الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها
فالخشبة مثلا اذا كانت فى الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل فاذا
وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان قوى و قاوم الاجزاء
الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط فمن ان لم يثبت
له الانفصال عنها و بما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام ابى هاشم على ما قاله
الحكماء اندفع عنه الاعتراضات المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة
هو ان الطفو انما يكون بسبب كون يخلقه الله تع فى الجسم فيقتضى اختصاصه
بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله فى الراسب ومباينات
يخلقها الله فى اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر فى الكتاب لانه
معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائى للهواء اعتماد صاعد لازم
ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء بل ينفصل الهواء منها و يصعد
ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء
بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو
المتصعد ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب
او الوضع موجبا للتلازم وما نعا عن الانفصال كيف اى كيف لا يتوجه عليه
ما قد عرفته والهواء الذى فيه اى فى الخشب لم يبق على كيفية المقتضية للانفصال
والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط التام فلا ينفصل حتى
ترسب الخشب فى الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوى
ولا سفلى بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه
المقسور تحت الماء اذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان
بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه و تصعيده ولو حل وكاؤه شق الهواء
الذى فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز
ان يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع
بثقله وطائه و قوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع
صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه
وقلة مقاومته فكان يجب ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك
فظهر انه بمقتضى طبعه الذى هو فى الاكثر اقوى واشد اقتضاء للصعود

عنها الانفصال

الكيفية

ابواسحق

للصعود ومنها انه قال الجبائى لا تولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا
بل المولد لهما اى الحركة والسكون هو الحركة كما نشاهده اى نشاهد التولد
فى حركة اليد بحركة المفتاح فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح
متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكما نشاهد فى حركة الحجر لكونه فى الموضع
الذى يقصد للحجر اما طبعا او قسرا فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد
حركة فهو متولد منها لا من الاعتماد الذى فى الحجر وقال ابنه المولد لهما اى الحركة
والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود يمكن انتصابه
قائما على راسه منفردا فنصب كذلك وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمدا
الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة يمنعه
عن ذلك ثم اذا ازيلت دعاميه سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك
المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم يتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه
اشار بقوله وما هو اى سقوطه الى تلك الجهة الا للميل الذى احدث فيه الاعتماد
علة الثانى فحركة اليد متاخر عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة
اليد اليه لامتناع التداخل بين الاجسام والمتاخر لا تولد المتقدم وفيه نظر
اذ لا تاخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما
بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح
عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة بحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين
يتولدهما اى الحركة والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى فتمسكهما
فان متمسك الجبائى انما يدل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما
فيه ومتمسك ابنه دل على تولد الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار
فالصواب تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول
بالتولد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا ايضا لكن
الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائى كما ان حركة
المفتاح متعقبة بحركة اليد كذلك هى متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها
عن حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائى فقد
استقلت الحركة بالتوليد فى صورة وهى ان من حركة يده كانت حركة يده
صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ وتولد من حركة يده حركة ما

عليها من الشعر والاظفار وح كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى
من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة
من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب ايصالها بها فلا يثبت ح استقلال
الحركة بالتوليد وقال على ابى هاشم لا نم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع
له ولا نم ان حركة اليد لا يكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا فى الزمان مع كون
حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها انه قال الجبائى فى الحجر
المرمى بالقسر الى فوق اذا عاد هاويا لا ان حركة الهابطة متولدة من حركته
الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الحركة لا من الاعتماد
وقال ابنه بل هى متولدة من الاعتماد الهابط الذى فى الحجر بناء على اصله من ان
الحركة انما يتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المص وهذا فرع الخلاف
الذى قبله ثم قال وعلى الراءين فيه تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه
اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة فى الصعود الثابتة للحجر المقسور ولدت
حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها ولدت حركة هابطة فهو تحكم يجب بل كان
يجب ان يذهب الحجر المقسور الى حيز النهاية بان يتولد من كل حركة من حركاته
الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثانى فلان الاعتماد الهابط
الذى فى الحجر اذا كان توجب الزوال فليوجبه اولا اى فى ابتداء الحركة وايضا
القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة توجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد
الاخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل فى الاعتراض على الراءين وفيه نظر لان الحركة
القسرية يضعف كلما بعدت عن المبدا القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها
منضمة الى مقاومة ما فى المسافة من الهواء الذى يحتاج المتحرك الى خرقه فليست
طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها فى الاحكام فقد ينتهى الحركة الصاعدة
فى الضعف الى ما يوجب اى الى طبقة توجب الحركة النازلة التى هى ضدها
دون الصاعدة التى هى مثلها فان الشئ لا تؤثر فى مثله الا اذا كان فى غاية
الغاية وقد يؤثر فى ضده مع ضعفه ثم اندفع التحكم عن الجبائين والاعتماد
اللازم الذى فى الحجر مغلوب فى الاول اى فى ابتداء الحركة بالمجتلب الذى
افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا بمقاومة الطبيعة والمخروق فى دفعه
حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا وح وجب الاعتماد اللازم النزول

قال محرر الوصول اليه لا يسقط بل لا بد من حركة الدافع فيتضح

تنتهى المائة

تاهو مذهب افلاطون

الزوال والجواب عن ذلك لبد الاعتمادات ماثر فى توليد الحركات فاندفع التحكم
عن ابنه ايضا ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة
سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم فانه يوجب الحركة الهابطة ولا
المجتلب لانه يقتضى الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شئ هناك
غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائيان لا استبعد
ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما يصير مذهبه بان الاعتماد الصاعد
غالب فى اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم تغلب الاعتماد النازل فيرجع
الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل
الى حد التعادل والتساوى وعنده اى عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور
ح حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوى فلا غلبة
لاحدهما على صاحبه وهو اى الاستدلال الذى نصر به مذهبه لا يوافق
مذهبه لان هذا الاستدلال مبنى على ان الحركتين الصاعدة والهابطة
متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد
من مجموع الاعتمادين بسببيهما وقد مر ان الجبائى لا يجوز تولد الحركة
والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يجب توليد الاعتماد لهما اى للحركة
والسكون خلاف اصله فلا يمكنه الاستدلال به بل حقه ان يقول موافقا
لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا يوجب له سكونا
اولا ثم حركة نازلة فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالنكل
المتولد عن الرمى فلا محذور فى تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة
الصاعدة المتولدة اياها وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز
ان يكون الحركة الصاعدة متولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا
فان الاول ابعد من الثانى ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما
قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب غالبا فى آن ومغلوبا
فى آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا المقصد الرابع الصلابة كيفية
بها ممانعة الغامز اى كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثره ولا ينغمز تحته
واللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك
فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا تأثر

من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل
بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونها وجودية
ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة
وذلك ان الجسم اللين هو الذي يتغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة
في سطحه الثاني شكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا
لقبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس
كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب
فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من
الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا
صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة به وكذا
الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال
فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية **المقصد الخامس** الملاسة
عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون
بعض الاجزاء نابيا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف
وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء
المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم
النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية
اللائق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها
مختصر فاخرناه واردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء
فانهما مبصرتان بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب
والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى
غير ذلك فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة
والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر
بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء اخر بخلاف
اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض واولا
بالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة
بشيء ثم تلك الرؤية بعينها يتعلق بشيء اخر فيكون الشيء الاخر مرئيا ثانيا وبالعرض

وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها
ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا
وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة
بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف
الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق لشيء منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية
بتلك الرؤية ولا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء
واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى
مغايرة لرؤية اللون واعلم انه لا يمكن تعريفهما اي تعريف الضوء واللون
لظهورهما بجزئياتهما فقد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من
تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من
ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان
الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شيء اخر بل في شفافيته والمراد
بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار
شيء اخر ومن ان اللون بعكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر
هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى
كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد
امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما
في قسم فقال ولنجعل مباحثهما في القسمين القسم الاول في الالوان قدمها على
الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها على ما سيأتي لانها
اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد ثلثة
الاول قال البعض من القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل
البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد
الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية
صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فتخيل ان هناك بياضا وكما في
البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيها بياض مع ان اجزائهما
لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يجذب فيها اللون وكما في موضع الشق

فانّ الاحساس به

فتميّز ح بدونه

القسم الاول في الالوان

المقصد الاول

من الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض
مع كونه ابعد من حدوث التبايض فيه وقد مرهذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا
والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم
من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا
وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف
الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك
سواد وايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على
ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ عن الجسم
البتة فدل ذلك على انه حقيقي بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان
كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل
على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون بسبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان
سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس
وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيل لجواز ان يكون حقيقيا
مفارقا والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به
فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في بعض من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من
المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث البياض بطريق
اخر سوى الطريق التخيلي فلا ينتج عنه كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور
وقال في موضع اخرى في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث
البياض بطريق اخر سوى طريق التخيل لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض
مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه واغلائه بالنار ولم يحدث النار
بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله
وما ذلك الا بخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية وتبيضه لكان
ذلك حثورة لا انعقادا الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء ويتخذه اهل الحيلة
وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا في الغاية
ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلى اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفي
غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض
غاية الابيضاض كاللبن الذائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه

البياض

المرئي ... واما كونه ... بالانعكاس ... فبطريق ...

ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض
لكنه لا يجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية وفي المباحث المشرقية انه
اذا خلط هذان الماآن ينعقد فيه المتخلل لشفاف من ذلك المركب ويبيض وليس
ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك متخلخلا ومتفرقا في الخل
والا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى البعض فان حمل ماء القلى
اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي
قالوه ولقائل ان يعول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب اخر
لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم بجزء الثلج ابيض
حقيقة الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فمن
الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك
حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر في سواد ضعيف
ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة اي يأخذ
من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي يأخذ من
البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز
اختلافها الا باختلاف ما تركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض
وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد ينحل لبعض الوجوه لم يمكن
في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة
والضعف على حسب اختلاط البياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان
ثبوتها يتوقف على ثبوت غيرهما ولابد ان يكون ذلك الثبوت من مرئي وليس في
الاشياء ما يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا
جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان تركب الالوان ويتعدد الطرق فانه اذا
اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان
خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي هي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان
الاسود يخالطه النار كان حمرة اذا كان السواد غالبا على الضوء او صفرة ان
كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة
سواد الليس في اجزاء اشراق حدثت الخضرة الى اخرما سياتي تفصيله فقوله
ولا الاختلاف ما تركب هذه الالوان المتوسطة عنها لا اتحد الطريق اشارة

المركب عرض والمركب معه

وجبج

القتمة لون فيه غبرة وحمرة

اشارة الى الاصل

الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء لا يبتل السواد تجربة اى اذا انعكس الضوء عن جسم
صقيل اسود الى جسم اخر لم يبصر المنعكس اليه اسود فلو لم يكن الا سواد وبياض
على الوجه الذى ذكر وجب ان لا يبصر المنعكس اليه احمر واخضر لان هذه الالوان
انما هى لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة
دون المسود فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعا
قال الامام الرازى وفى هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور
مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود فى الحقيقة كما جاز
ذلك فى اللون الواحد الخامس ان الطبخ يفعل فى الجص والنورة من البياض ما لا يفعل
السحق والتصويل اى الدق فليس بياضهما الا ان الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء
فداخلهما الهواء المضىء والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل
بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا
فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة فى الاشياء ليس بضوء ثم لسنا
نمنع ان يكون للهواء المضىء تاثير فى التبيض قال المصنف واذ تقرر ذلك فانه
قد اعترف اى ابن سينا بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة وهى دبير الماء والجولة
ويلزم السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح
فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس فى هذه الامثلة امر موجود وهو الضوء المتعاكس
وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض عن هذا
فما لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسنا فى كلام فى هذا المعنى اشد استقصاء
واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق اخر فيظهر
ان البياض لون مغاير للضوء المسمى فى تلك الامثلة بياضا وليس فى هذا سفسطة
وارتفاع لكن الامام الرازى كما هو دابه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال
الاعتراض عليه ويتعلل فى ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق
منعاه اى منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة فالقول بان ذلك اى اختلاط
الهواء المضىء بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك
مزاج يتبعه حدوث اللون وليس ذلك الذى قلنا به ابعد مما يقوله الحكماء
فى كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء الالوان
فى الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا

مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التى فيها واذا اعيد صارت
ملونة بامثالها لا استحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد
من حدوث البياض فى الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج ومن
اعترف بوجودهما اعنى وجود السواد والبياض قال بعضهم هما الاصل
والبواقى من الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا اختلطا وحدهما
حصلت الغبرة واذا اختلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما فى الغمام الذى اشرقت
عليه الشمس والدخان الذى خالط النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على
الضوء فى الجملة وان اشتدت غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد
حصلت الصفرة وان خالطها اى الصفرة سواد مشرق بالخضرة والحمرة
اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التى هى الكهبة واذا خلطت
الخضرة مع سواد حصلت الكراثية ان خلطها سواد مع قليل حمرة حصلت
النيلية ثم النيلية ان خلطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس
حال سائر الالوان وقال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد
والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة بسيطة ويحصل البواقى
بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة
اذا سحقت سحقا ناعما خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة
بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان
مركبة منها والحق ان ذلك اعنى تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى يحدث
كيفيات فى الحس هى الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى
هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اى مما تركب منها فشىء لا سبيل الى الجزم به
ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هى لون بسيط ويجوز ان يكون
جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه المقصد الثانى
قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون فى نفسه فاللون انما يحدث
فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وانه اى اللون غير موجود فى الظلمة
لفقدان شرط وجوده بل الجسم فى الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند الضوء
اللون المعين فانا لا نراه فى الظلمة فذلك اى عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه فى نفسه
او لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق هناك سواه والثانى

القتمة لون فيه غبرة وحمرة

بط لان الهواء المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى
من في الخارج اذا اوقد نارا ووقع عليه ضوؤها والهواء الذي بينهما مع كونه
مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا
عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي انه اي الضوء
شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته زائد على ذاته والمحقق اي المنصف
عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم
شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس
في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء به اي بالجالس في الغار
فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك
يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار وقال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء
شرط لوجود اللون انا نرى الالوان يضعف بحسب ضعف الضوء وكلما
كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف فكل طبقة
من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى فاذا انتفى
طبقة الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا يوجب ان
هذه الالوان التي هي في ضمن هذه الطبقات تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها
التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا
في ضمن الخاص لما احتمل ان يكون اللون طبقة يوجد في الظلمة فقط ولا يحس بها
فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا فاعترف
بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول
المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه
فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون
المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة وانت تعرف ان مذهب اهل
الحق ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله في
الحس على وفق مشيئته ولا تشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط
التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤية الله تع وانما
لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك لها في موضعها فعليك برعاية قواعد اهل
الحق في جميع المباحث وان نصرح بها **المقصد الثالث** الظلمة عدم الضوء

الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل
على انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم للخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء
ولا عكس اي لا يرى الخارج للجالس وما هو اي ليس الحال المذكور من الجانبين
الا لانه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا عن الابصار اذ لو كان كذلك
لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء
وح ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج
مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال الملخص ولو قيل كما ان شرط الرؤية
ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فقد يكون
العائق عن الرؤية ظلمة تحيط به اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة
مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف
حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا
قدرنا خلو الجسم عن النور من غير اتصافه بصفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه
الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس لا يرى انا
اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا
لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا
فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا
فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع ويرى بالليل
من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة
شرطا لرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس
منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه
ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف ولم يحس به
وذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في
الشمس لان بصر الانسان ح يصير مغلوبا بضوء فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف
ما اذا كان في البيت فان بصره ليس هنا منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك
الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل
هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها
عدمية فرعا للمقصد الثالث **القسم الثاني** من قسمي المبصرات في الاضواء

وفيه مقاصد اربعة الاول زعم بعض الحكماء الاقدمين ان الاضواء اجسام
صغار ينفصل من المضئ ويتصل بالمستضئ وابطله بوجهين الاول انها اى تلك
الاجسام الصغار التى هى الضوء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء محسوسا
والضرورة تكذبه او محسوسة فيستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا
والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا وفيه نظر فان ذلك
اعنى ستر الجسم المرئى ما تحته شان الاجسام الملونة فانها يستر ما ورائها
لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التى ينفذ نور البصر فيها
ويتصل بما ورائها فان صفحة البلور والزجاج الشفاف يزيد ما خلفها ظهورا
ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد
يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس
بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما ورائه
الا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها استتارا وان الاستعانة
بالدقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة دون القوية بل هى حجاب لها عن رؤية
ما ورائها الثانى لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له
قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا وكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة
فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والتالى باطل لان الضوء يقع
على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء
اجساما مختلفة الطبايع مقتضية للحركة فى الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء
مطلقا حقيقة واحدة لتم ومما يقوى ذلك ان علم كون الضوء جسما ان النور
اذا دخل فى البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة فانه اى ذلك الجسم الذى
فرض انه النور لا يخرج من البيت لاجل السد ولا يعدم وهو ظ ولا يعدم ذاته
والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى ايضا على حاله
الذى كان عليه بل يعدم كيفيته التى كانت مبصرة وهو مرادنا فان تلك الكيفية
الحاصلة من مقابلة المضئ الزائلة بزوالها هى الضوء واذا ثبت ذلك فى بعض
الاجسام ثبت فى الكل للقطع بعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من
الافق استنارت الدنيا اى وجه الارض وما يتصل بها فى اللحظة وحركة اى حركة
النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض لا يعقل فيها اى فى

اى فى تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك
غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل
هذين الوجهين مقويين لما يعدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون
دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك
لانه منحدر عن المضئ العالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك ويتبعه اى يتبع الضوء
المضئ فى الحركة اى يتحرك بحركته كما فى الشمس والمصباح وينعكس الضوء عما يلقاه
اذا كان صقيلا الى جسم اخر والانعكاس حركة فيثبت بهذه الوجوه الثلثة
ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة اصلا بل حركته وهم محض
وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه فى المقابل اى حدوث الضوء فى القابل
المقابل للمضئ فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى القابل ولما كان حدوثه فيه من
مضئ عال كالشمس مثلا تخيل انه ينحدر من العالى الى السافل وهو باطل اذ لو كان
منحدرا لرئنا فى وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث فى القابل المقابل
دفعة ولما كان حدوثه فى الجسم القابل تابعا للوضع من المضئ اى لوضعه منه و
محاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل اخر زال الضوء عن الاول
وحدث فى ذلك الاخر ظن انه يتبعه فى الحركة وينتقل من الجسم الاول الى
الجسم الاخر ولما كان الضوء يحدث فى مقابلة المستضئ الذى وقع عليه الضوء
من غيره كما يحدث فى مقابلة المضئ بذاته والمتوسط الذى هو المستضئ بالغير شرط
فى حدوثه اى فى حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضئ اعنى الجسم الذى
انعكس اليه الضوء ظن ان ثمه انتقالا وحركة للضوء من المستضئ الى المنعكس اليه
فظهر بطلان الوجوه الثلثة التى ذكروها فى حركة الضوء ويرد ايضا
عليهم الظل نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق
على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث فى اخر
على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال فى الضوء ايضا وقع على بطلان
كون الضوء جسما من المعترفين بانه اى الضوء ليس جسما بل هو كيفية فى الجسم من قال
هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق
هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين
فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول بحسب

المحاذيات خ

فرع

انهناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون
الذى ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظ على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة
زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنيرة وبين اللون
المظلم قالوا ان ذلك نسبتان احدهما خفى والاخر ظاهر لا بسبب كيفية
اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم فى ذلك حتى قال ان ضوء الشمس
ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية فى ذلك بهر الابصار
خفى اللون لا لخفائه فى نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلى فى الغاية
هذا تقرير مذهبهم وسيطله انه اى القائل به اعترف ان ثمة امرا متجددا على
اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذى هو
هذا المتجدد نفس اللون لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه لهذا ولانه اعنى
الضوء مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون
مضيئة مشرقة ولا شك انها غير متشاركة فى الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون
الضوء نفسها وفيها اى فى هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما يقول
ذلك القائل الامر المتجدد الذى اعترفت به لون يحدث فلا يكون الضوء
زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزم منه تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء
شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة فى الوجود او مجتمعة فى المحل وكلاهما بط
عندهم قال الامام الرازى هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان
جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له
فذلك نزاع لفظى وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعنى ظهور
اللون عند الحس فهذا بط لان الضوء امر غير نسبى فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية
وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون
معنى وانه عطف على اذ ربما اى ولانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة بالماهية
فى امر ذاتى او عرضى فيجوز اشتراك الالوان المختلفة الحقايق فى كونها ذات مراتب
اى فى الظهور الذى له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان
الضوء الذى فى البياض مماثل فى الماهية الضوء الذى فى السواد كما يشهد به
الحس وهما لا يتماثلان فى الماهية قطعا فلا يكون ضوء وكل منهما عينه بل امرا زائدا
عليه واذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد فى الرد على هذا القائل ان البلور

هذا مغالطة وقرار ما قاله الامام الرازى عليه
بل ظهور اللون كما هو المدعى

هذا شرح بحسب المعنى واشارة الى معنى التعليل الذى فيه ومثل ذلك قولهم يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم

ان البلور فى الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له
وكذا الماء فى الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد
وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره
من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه
ضد البعض لكنه بط لان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القائل بان الضوء
هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن
هناك بريقا ولمعانا بانه يزول الضوء الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل
مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا فى الظلمة ولا يرى ضوءه فى السراج
ثم السراج فانه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه فى ضوء القمر ثم القمر فانه مضئ
ولا ضوء له فى الشمس ثم الشمس فانها الغاية فى الاضاءة التى يزول فيها ضوء
ما عداها وما هو اى ليس زوال الاضعف بالاقوى الا لان الحس لا يدرك
الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف
فى الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور بل ان ذلك الظهور ظن ان
ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا يقوى بنور السراج ونظر الى
اللامع لم نر له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام فى السراج والقمر
فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا لوانها عند الحس كما ان
زوالها ليس الا اخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون
وظهوره قلنا هذا تمثيل اى ايراد مثال غايته تجويز ان يكون لذلك الذى
ذكرتموه اثر فى اختلاف احوال الادراكات فى قوتها وضعفها بحسب اختلاف
الحس فى قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على
اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود فى نفسه
عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون اللامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه
لا يرى فى ضوء السراج **المقصد الثانى** فى مراتبه اى مراتب الضوء مطلقا
القائم بالمضئ لذاته هو الضوء اى قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة
للجسم المضئ فى ذاته بعد الطلاقة على ما يعمها وغيرها كما فى الشمس وما عدا القمر من
الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضئ اخر والقائم
بالمضئ لغيره نور اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما فى القمر ووجه الارض

هو ذباب يلمع بالليل

المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان
قال تع جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل فى الجسم من مقابلة المضئ
لغيره هو الظل كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب
فانه مستفاد من الهواء المضئ بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة
المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتى للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما
مضئ بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه فى ثلث وقد يفسر الظل بالحاصل من
الهواء المضئ فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم
الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضئ لغيره
فيكون الضوء الذاتى خارجا عن الضوء الاول والثانى وله اى للظل
مراتب كثيرة متفاوتة فى الشدة والضعف كما فى افنية الجدران ثم الذى
فى البيوت ثم الذى فى المخادع فان الحاصل فى فناء الجدار اقوى واشهر من
الاخرى لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة
فى جوانبه ثم الحاصل فى البيت اقوى من الحاصل فى المخدع بضم الميم او كسرها
مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضئ بالشمس والثانى مستفاد
من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها فى القوة والضعف
وكما نراه اى وكالظل الذى نراه يختلف فى البيت شدة وضعفا بصغر الكوة
اى الثقبة النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل فى البيت
اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف وينقسم الظل فى داخل
البيت بحسب مراتبه فى الشدة والضعف الى غير النهاية اى الى امور غير منحصرة
فى عدد يمكن احصاؤه انقسام الكوة بحسب مراتبها فى الصغر والكبر كذلك
ولا يزال الظل يضعف بحسب صغر الكوة فى المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية
وهو الظلمة لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا **المقصد**
الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء او لا وانما اورده ههنا لان ما ذكره فى المقصد
الثانى من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل من
اى شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء
لانتفاء شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند
الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله وكل من الضوء واللون

واللون شرط للاخر والدور دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع
الانفكاك من الجانبين ويبطله اى يبطل قول المانع انا نرى فى الصبح الافق مضيئا
وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك الاجزاء البخارية
المختلطة به اى بالهواء والكلام فى الهواء الصرف الخالى عن الاجزاء الدخانية والبخارية
والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة فى الجملة ورده الامام الرازى
بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع
وبعد الغروب وفى افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر
كان ضوؤه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه اخر ايضا
هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان ترى بالنهار الكواكب التى فى
خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك
التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها احتج المانع بانه لو تكيف الهواء به
لاحس به اى بالهواء كما بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس اصلا فلا يكون
متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا فى الاحساس
فلا يكون المتكيف بالضوء وحده كافيا فى رؤيته المتكيف بالضوء الضعيف
والهواء اما غير ملون بالكلية واما له لون ضعيف جدا بحيث يكون لونه اضعف
مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا فى رؤية الهواء مع كفايته
فى قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون **المقصد الرابع** ان ثمة شيئا
غير الضوء يترقرق اى يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة كانه شئ يفيض
منها اى من تلك الاجسام ويكاد يستر لونها وهو اعنى ذلك الشئ المترقرق لها
اى للجسم اما لذاته ويسمى شعاعا كما للشمس من اللالى واللمعان الذاتى ولما هو من
غيره ويسمى بريقا كما للمراة التى تحاذى الشمس ونسبة البريق الى الشعاع نسبة
النور الى الضوء فان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان
من غيره **النوع الثالث** من المحسوسات المسموعات وهى الاصوات والحروف
التى هى كيفيات عارضة للاصوات ومباحثه اى مباحث هذا النوع الثالث
قسمان القسم الاول فى الصوت قدمه على الحروف لكونه معروضا له متقدما عليه
بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان بديهى التصور كسائر المحسوسات
الا انه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب والبعيد فقيل

المقصد الاول

القرع

الصوت هو التموج اى تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع
او القلع مع ان هذين سببان له بعيدان والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته بديهية
مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس لانرى
ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده وانه قد يعرض من
الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات
البوقات والصوت ليس ملموسا فى نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك
والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط
اللون ولا شئ من الاصوات بمبصر اصلا وسببه اى سبب الصوت القريب
تموج الهواء وليس تموجه هنا حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو
صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء فى الحوض
اذا القى حجر فى وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور
حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء
الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال فى طنين
الطست فانه اذا اسكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام وانت خبير
بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران
ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك
واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت فى بعض صور ما علم فيه
التموج لا فى جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات
مع الحدس القوى من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا
لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان فيها
بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج
المذكور قلع عنيف اى تفريق شديد او قرع عنيف اى امساس شديد وانما كانا
سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم القارع او القالع
الى الجنبين بعنف وينقاد له اى لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء
فيقع هناك التموج المذكور وهكذا انضمام الاهوية وتموجها الى ان ينتهى الى هواء
لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يبعد انه كالحجر المرمى فى وسط الماء
وظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعى

توخ

القرعى اشد انبساطا من التموج القلعى وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما
على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به وراسه
فى السماء واذا فرض المصوت فى موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما
ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب
وانما اعتبر العنيف فى القرع والقلع لانك اذا قرعت جسما كالصوف مثلا
قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين
للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به
لا لوجوده فى نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز
كونهما سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا بعد جعلوه
سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا بعد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له
فجعل الآنى سببا للزمانى لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب
علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزمانى موجودا فى الآن

المقصد الثانى الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع
الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به اى بالصوت مع كونه
بعيدا عن الحاسة كالمرئى فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلقها بها كما ستعرفه
والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ
لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة
بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فيدركه السامعة وانما
قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع
لوجوه الاول انه لو وضع فم فى طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر فى صماخ
انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان
كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما هو الا لحصرها اى ليس ما ذكر من سماعه
للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من
الانتشار والوصول الى صماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه
الا هو الثانى انه اعنى الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن
على المنارة فمن كان منه فى جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان

فى تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا فى مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح
تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذى هبت اليه فدل على ان سماع الصوت
يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اى سماع الصوت
يتاخر عن سببه اعنى سبب الصوت تاخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس
على الحشب من بعيد ونسمع صوته الذى يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان
يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له
فى تلك المسافة حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازى بان الوجوه
الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل
وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثله لا يحتاج
الى الحدس ليفيد جزما احتج على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول
حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا وان فرض
كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول
الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف
بالكلمة المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه اى فى الجدار المذكور
ومنافذه الضيقة فى الغاية باقيا على شكله الذى بسببه تكيف بالكلمة المخصوصة
موصلا لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يكن
ههنا سماع اصلا قلنا من شرطه بقاؤه على كيفيته اى شرط السماع بقاء الهواء
على كيفيته التى هى الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء فى المنافذ
الضيقة متكيفا بها اى بالكيفية التى هى الصوت المخصوص واطلاق الشكل
على الكيفية تجوز ممن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقى
حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم
توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن
حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده
ظ مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة اما
اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى
الثانى يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرا واجاب بان الحامل لها هواء

هواء متعدد لكن الهواء الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو
فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة
فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا المقصد الثالث الصوت موجود
فى الخارج اى فى خارج الصماخ لا انه انما يحصل فى الصماخ على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشى من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ
حدث فى هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج
الخارج عن الصماخ والا وان لم يكن الصوت موجودا فى الخارج بل فى داخل
الصماخ فقط لم يدرك جهته اصلا لانه لما لم يوجد الا فى داخله لم يدركه
الا فى تلك الحالة التى لا اثر للجهة معها فوجب ان لا يدرك ان الصوت من اى
جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشىء بحيث تلقاه ويصل ذلك
الشىء اليها لا فى المسافة لم يتميز عندنا بلمس اليد جهته اى جهة ذلك الشىء
الملموس ولم ندر انه من اى جهة اتانا لكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات
الاصوات فيجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة
وان يكون مدركا هناك ايضا لتتميز جهته وليس يلزم ان يكون نحو بعيدا عنا ينافى
ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا
بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول
حقيقته بل ما يتناولها وما فى حكمها من القرب ولذلك اى ولان الصوت
فى خارج الصماخ نميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان
الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة ومدركة حيث هى من الامكنة لما
امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لابتنائه
على ادراك الصوت فى مكانه القريب او البعيد من السامع ينافى لظاهر اشتراط
الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر هو ابو البركات انا قد علمنا ان هذا الادراك
انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يتصل من الابعد
فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ
لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر
الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى
فيها ورد قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت

الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدا وروده فان كان بقى منه شئ متادٍ ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهة وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة اثر يتادى على المبدا لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا يعرف فى البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى هى اقرب الينا ويعرف بينه بين كلامى رجلين لا يراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام الرازى هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذى فصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له فينبغى ان يكون مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظ فان الصوت اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم لا يقال انما ندركها للتوجه منها اى انما ندرك جهة لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجودة فيها كما ذكرتم فى الدليل الاول وعيّز بين القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيدة فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتم فى الدليل الثانى لانا نجيب عن الاول ان من سد اى بان من سد احدى اذنيه التى يكون فى جانب المصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولاشك

ولاشك ان التموج لا يصل الى عبر المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها ونجيب عن الثانى انه اى بانا السامع يميّز بين القوى البعيد والضعيف القريب فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان نسبته علينا الحال فى القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين فى البعد مختلفين فى القرب وجب ان نتردد ويجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا او يكون التفاوت بينهما فى القوة لذلك لا لتفاوتهما فى انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك

المقصد الرابع

الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار اعتبر الملاسة فيهما والمشهور فى الكتب اعتبارها فى الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم بهيئته لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى الخلف ويكون شكله فى التموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى الخلف ترجع جواب اذا اى رجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث فى الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقام وبعده فرعان على القول بوجود الصدى الاول الظ ان الصدى اى سبب الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى الخلف لم يبق فى الهواء المصادم ذلك التموج الذى كان حاملا له بل يحصل فيه بسبب مقاومته بسبب مصادمته ورجوعه تموج مسببه بالتموج الاول هذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان يحصل بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال فى التموج الثانى الذى كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظ الفرع الثانى قد ظن بعض ان لكل صوت صدى قال الامام الرازى الاشبه ذلك

لانه اذا تموج هواء عن مكان لابد ان يتموج الى ذلك المكان هواء اخر
لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الاخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا
انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الاخر الى مكان الهواء المتموج
الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على
احد الوجهين كما مر انفا لكن قد لا يحس اى بالصدى اما لقرب المسافة بين المصوت
وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى فى زمانين متباينين بحيث يقوى الحس
على ادراك تباينهما فلا نميز بينهما اى بين الصوت ومبدائه لعجز الحس عن التميز
بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما فى الحمامات والقباب الملس
الصقيلة جدا واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع بسبب
مقاومة العاكس المذكور كالكرة التى ترمى الى شئ لين فلا يكون نبوها عنه
الا مع ضعف فيكون رجوعه اى رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث
هناك الا صدى ضعيف حتى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط فى الصدى
وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لم يظهر ذلك من كلام الامام
فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما الانتشار كما فى
الصحراء ولذلك اى ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغنى فى الصحراء
اضعف منه فى المسقفات اذ ليس السبب فى هذا الا ان الصدى يقترن
بالصوت بالمسقف فيقوى ويتضاعف صوته بالصدى المحسوس معه
فى زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى او لا يوجد فيها على
القول باشتراط العاكس **القسم الثانى** فى الحرف وفيه مقاصد اربعة الاول

المقصد الاول

عرفه اى الحرف ابن سينا بانه كيفية اى هيئة وصفة تعرض للصوت بها اى
بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت اخر مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع
هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه فهو ان يقول قوله تعرض للصوت اراد
ما يتناول عروضها له فى طرفه عروض الان للزمان ليتناول الحروف الانية
وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازى من ان التعريف المذكور لا يتناول
الحروف الصوامت كالباء والطاء والدال فانها لا توجد الا فى الان الذى
هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض
يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الانية لا يوجد مع الصوت

مع الصوت الذى هو زمانى قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت
عروض الان للزمان والنقطة للخط يعنى ان عروض الشئ للشئ قد يكون
بحيث يجتمعان فى الزمان وقد لا يكون وح يجوز ان يكون كل واحد من
الحروف الانية طرفا للصوت عارضا له عروض الان للزمان فيندفع
الاشكال وقوله عن مثله فى الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة اى
الزيرية والثقل اى البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين
للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الصفة العارضة
الا انه لا امتياز بالحدة صوت عن صوت اخر مماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت
عما يشاركه فيه وقوله تميزا فى المسموع ليخرج الغنة التى يظهر من تسريب
الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحة
التى هى غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحة سواء كانتا
ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه
فى الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا فى
المسموع من حيث هو هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه
طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر
فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع
وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوت
صوت حاصل فى ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك
الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع او غير طيب
فلم يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعات اذ قد يختلف
هذه الامور اعنى الغنة والبحة ونحوهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع
يختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها
فى انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافهما مقتضيا لاختلاف المسموع ولا
اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى
اختلاف المسموع هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد
المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتامل واعلم ان الحكم
بان الغنة والبحة والجهارة والخفاء ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف

قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض
وهذا انسب بمباحث العربية قال المص وبالجملة فماهية الحروف اوضح من
ذلك الذى ذكر فى تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى فى افادة التمييز
بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها
الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقايقها وكان
الحق ما ذكر فى تعريفاتها اليقينية على خواصها وصفاتها **المقصد الثانى**
الحروف ينقسم من وجوه الاول ان الحروف اما مصوتة وهى التى تسمى فى
العربية حروف المد واللين وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة
متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو
والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهى ما سواها اى ما سوى الحروف
المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة
فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف
لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة
عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظ واما الواو و
الياء وكل واحد منها قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون
متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه الوجه الثانى ان الحروف
اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين
فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك
الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب
على الظن انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال
وغيرها من الصوامت التى لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا يوجد الا فى
اخر زمان حبس النفس كما فى لفظ بت وفرط وولد او فى اوله كما فى لفظة
تراب وطرب ودول او فى آن يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت فى
اوساط الكلمات فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط
والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف
الصوت والحرف هو الطرف واما آنية يشبه الزمانية وهى ان يتوارد آنية
مرارا فيظن انها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن

اجزاء ح

ـــه شارة الى ان ابنته لبست حقيقته

على الظن ان الراء التى فى آخر الدار مثلا راءات متوالية كل واحد منها
فى الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها وظنها حرفا واحدا زمانيا
وكذا الحال فى الحاء والخاء الوجه الثالث انها اى الحروف واما متماثلة
لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالتائين
الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة
كالتاء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او متحركين
بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالتاء الساكنة والمتحركة فانهما
متفقان فى الحقيقة ومختلفان بسبب العارض الذى هو الحركة والسكون
المقصد الثالث فى انه هل يمكن الابتداء بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن
ولا نعنى بذلك حلول الحركة والسكون فى الحرف لانهما بالمعنى المشهور
من خواص الاجسام بل نعنى بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت
بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلثة وبكونه
ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شئ من المصوتات اذا عرفت
هذا فنقول لا خلاف فى ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به
انما الخلاف فى الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه اى امكان الابتداء به قوم
للتجربة اى زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك
من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ فى تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه
الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق فى ذلك بينهما لاشتراك السكون الذى هو المانع
بينهما وجوزه آخرون لان ذلك اى عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص
بلغة كالعربية فانه ليس فى لغة العرب الابتداء بالساكن فلا يجوز فيها ذلك
لا لانه ممتنع فى نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة
وفى الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف
على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز اى الابتداء بالساكن فى لغة اخرى كما فى
اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى فى الخارج اختلافا كثيرا الا يرى ان بعض
الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المخالفة المعتبرة فى اللغات باسرها
ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكروه من التجربة
فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء

وخ

يوافق هذا كلام الكاتبي

بالحروف المصوتة انما تنشاء من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات
المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها فى مبداء الالفاظ لذلك لا تكونها ساكنة
المقصد الرابع فى انه هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم فى مثله
قبله مصوت نحو ولا الضالين فجائز اى جمعهما اتفاقا واما الصامتان او صامت
غير مدغم قبله مصوت فجوزه اى جمعهما قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن
الاوسط كزيد وعمرو بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت
فيجتمع ح ثلث سواكن كما يقال فى الفارسية كارد وكوشت ومنهم من منعه وجعل
ثمة اى فيما ذكر من الصور حركة مختلسة خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغى فيظن
انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت
بعده مصوت فلا نزاع فى امتناعه قال الامام الرازى الحركات ابعاض
المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة الزيادة والنقصان وكل ما كان
كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة
الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم يكن ابعاض المصوتات لما حصلت
المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك
ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت اخر يحمل المصوت بعاله لكن الحس
شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار
انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى حركة
تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة فى المصوتات
فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هى الحركات وممدودة هى الحروف
المخصوصة قال والحروف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان
الصامت البسيط حقيقة وحسا آنى والحركة زمانية والآن متقدم على
الزمان فما يوجد فى الآن الذى هو اول زمان وجود الشئ كان سابقا على
ما يحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآنى فى الآن الذى
هو اخر زمان الحركة لا بد لنفيه من دليل الثانى ان الحركة لو كانت سابقة
على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى
عن المسبوق المحتاج اليه والتالى بط لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا
انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم

يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق
احدهما الاخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق
بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت ح بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا
بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت
المتقدم على المصوت المتاخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو مح النوع الرابع
من الكيفيات المحسوسة المذوقات المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها
عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها
رديفة للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذى هو اللمس الذى
يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذى يستعين به على ما يغتذيه
ويحفظ به اعتداله وكان رديفا له وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط
باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية
وايضا قد تركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان ترد على
النفس اثر اللامسة والذائقة فيدركهما معا كطعم واحد من غير تميز فى الحس
كما فى الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقى
ايضا فلا يتميز احدهما عن الاخر وهى الطعوم وفيها اى فى الطعوم مقصدان
الاول اصولها اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة فى ثلثة وذلك لان
الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن
قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل
اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل فاذا ضرب
اقسام الفاعل فى اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها ايضا
واعترض عليه بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة
بينهما مم وايضا المراتب المتوسطة بين غايتى الحرارة والبرودة وكذا بين غايتى
اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب
فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدة
محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية يحس
من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف
بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصرة

مباحث الكيفيات المحسوسة

واللمس متقدم لنفع الغذاء

تاكيد للاشتراط

المقصد الاول

وان لم يقتضى كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا
بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتى يقبض ظاهر اللسان وحده و
العفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك
الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل
مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المص ذكر فى كيفية الحدوث
مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال فالحار اى
الحرارة كما هو المشهور فى الكتب او الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل
هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التى هى آلاتها فى افاعيلها يفعل كيفية
غير ملائمة للاجسام التى يدركها اذ من شانه التفريق لما عرفت من ان الحرارة
تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك
كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل
من تاثيرها كما اشار اليه بقوله ففى الكثيف اى فيفعل الحار فى القابل الكثيف
كيفية غير ملائمة فى الغاية وهى المرارة فانها ابغض وابعدها عن الملائمة
ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال الشديد
المقاومة وكون التفريق عظيما يعنى ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة
مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة ويفرق تفريقا
عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية
الحادثة فى غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحار فى القابل اللطيف كيفية
غير ملائمة ايضا الا انها يكون فى عدم الملائمة دونه اى دون ما ذكر اولا
وهى اى تلك الكيفية الحادثة فى اللطيف الحرافة اذ يفرق تفريقا صغيرا لكونه
يكون غائصا يعنى ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه
من النفوذ فيه فيغوص فى اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون
التفريق صغيرا فلابد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون
المرارة فى عدم الملائمة ويفعل الحار فى القابل المعتدل ملوحة وهى بينهما اى بين
الحرافة والمرارة فى عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة
الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر
فلا محالة لزم ان يكون الكيفية الحادثة فى المعتدل اضعف من المرارة فى عدم الملائمة

العظيم فى النفوذ اظهر

ايضا باعتبار اللازم

الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك اى ولان الملوحة كيفية متوسطة
بين كيفيتى المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى
اى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا
من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف ويحققه اى يحقق كون الملوحة متوسطة
بينهما انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة
وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم
او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال
فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح و
يصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بان يطبخ
فى الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه
والبارد يفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ ما شانه التكثيف الذى لا يلائم
الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت
الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد فى المنافرة من الكيفيات الحادثة
بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة فى عدم الملائمة على حسب
مراتب التكثيف فى القوة والضعف واليه الاشارة بقوله ففى الكثيف اى فيفعل
البارد فى القابل الكثيف عفوصة لانه يضاعف الكثيف يعنى ان الكثيف
يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا
عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التى تقرب من المرارة
فى المنافرة ويفعل البارد فى القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم
البرودة فينفذ فى اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما فى القابل الكثيف فيحدث فيه
كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير ايضا وهى الحموضة
والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اى الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف ببرودة
ويغوص فيه بلطافته اى بسبب لطافته فيضعف فيه تاثيره فيكون عدم ملائمة
اى عدم ملائمة المعظم للحادث فى ذلك القابل اللطيف بين بين ولا يخفى
عليك ان الصواب تبديلهما باقل كما اشرنا اليه ولذلك اى ولان الحموضة يحدث
من فعل البارد فى اللطيف كان التمر العفص لشدة برودة وكثافة كلما ازداد
مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البارد

الكثيف

فى القابل المعتدل قبضا وهو فى عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة
لان تكثيف البرودة فى المعتدل اقل من تكثيفها فى الكثيف واكثر من تكثيفها
فى اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض
وكونه فى عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه فى ذلك فوق العفوصة فاليه
اشار بقوله اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه
نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه فى تلك الغاية
والمعتدل الذى هو بين الحار والبارد ويفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق
تفريقا شديدا او لا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه
طعم ملائم وهو اى ما يحدث من فعله فى القابل الكثيف الحلاوة وذلك
لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث
هناك كيفية هى فى غاية الملائمة اعنى الحلاوة التى هى اشد الطعوم ملائمة
للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وهو فى اللطيف
الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء
الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه كيفية ضعيفة ملائمة هى
الدسومة وهو فى القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب
ان يكون تاثيرها فى القابل المعتدل اقل من تاثيرها فى الكثيف واكثر من تاثيرها
فى اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هى اضعف من الحلاوة واقوى
من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل
لها لا ينفذ فيه بتوسط بين اللطافة والكثافة فلا يحس هذه الكيفية لعدم التاثر
اى تاثر القابل المعتدل فى القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته اى طعمه فلا يحس
به اى بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة
الا ان حاملها لطيف ينفذ فى المذاق فيؤثر فيه بمادته اى وان لم يؤثر فيه
بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر ان التفاهة طعم فوق
الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا ويقال التفاهة
لعدم الطعم كما فى الاجسام البسيطة ويسمى هذه تفاهة حقيقية والنوع
من التفاهة نيئا ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لكثافة

ذكر هذا الشيخ معنى قوله بين بين فى موقعه صح

احترازا عن مثل الصفراوى صح

[illegible] المشهور فى الكتب للعبان الاخوان صح

فى جزء من السوقة من الرابع

لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اى من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية
العذبة اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها التى هى الة للادراك بالقوة
الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل فى تحليله احس منه بطعم
ذى حدة كما يزنجر اى يجعل الصفر زنجارا او اجزاء صغارا وهذه يسمى تفاهة غير
حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد يتوهم بعضهم ان المعدود فى الطعوم هو
التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة فى الموجهات
ولذلك تركها الامام الرازى فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم
ان المعدود فيها هو التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا
يبطله من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندبا وقد ذكروا ان اسخن الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه
مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا
على تاخر الملوحة عن المرارة فى السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح
الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التى
تحلو يكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس
مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم ينتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل
بردا من العفص لكنه فى الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته
ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز
ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور
مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض وبعض القثاء والخيار والعسل
حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك
واجابوا بان غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم انما هى
الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما العارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب
الطبية **المقصد الثانى** هذه الطعوم المذكورة هى الطعوم البسيطة كما مر
ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات
طعوم بسيطة مختلفة المراتب التى لا يحصر فى عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع
بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بحسب تركب الاسباب المقتضية
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها

مطلب الطعم

به طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولاشك ان فى كل واحد
من التركيب والتركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة
ايضا بحسب تلك الكثرة وقد يفعل بعض من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات
فيظن ذلك نقضا على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل
المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيتخيل انه بارد
فينتقض به ما ذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله
وربما كان ذلك التبريد لانه اى الافيون بحرارته وتسخينه يبسط الروح ويحلله
ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح
الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقى حتى يخلو مركزها اى مركز
الروح فانه يجوز ان ينشأ تخيل بالعرض منه اى من الافيون تبريد فانه لما ازال
المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى التبريد فهذا التبريد
ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فعل اخر ازاله عنه الافيون
بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولكن هذه القاعدة على ذكر
منك فانها تنفعك فى مواضع عديدة من الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو
البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما فى الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها
ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة
ومرارة كما فى السبخة والشبحة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص
كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة
والحرافة والقبض فى الباذنجان وكالمركب من التفاهة والمرارة فى الهندباء
كما قال الامام الرازى هذه الطعوم هل هى كيفيات حقيقية او تخيلية نسبية
ان يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما يحدث ذوقا يحدث بعضها
لمسا ايضا فتركب من الكيفية الطعمية والتاثير اللمسى واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك
الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم بصحبة
فى بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم اخر بصحبة تفريق
من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم اخر بصحبة تكثيف وتخفيف فيسمى
ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق ان الطعوم المذكورة حقايق
متعددة متكثرة فى انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقايقها مبنيا على هذا التخيل

مباحث الكيفيات النفسانية

التخيل وقد اجمل المص هذا المعنى فى قوله وربما ينضم اليها اى الى الطعوم
كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير
مجموعها كطعم واحد متميز عن سائر الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة
مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة وكاجتماع تكثيف وتخفيف
مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة واذا كان هذا محتملا
بل واقعا فى بعض الصور فماذا يؤمننا ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل
فى جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه
قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة
فى المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا الا من وجوه ثلثة الاول
باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن الثانى بحسب
ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة الثالث بالاضافة
الى محلها كرائحة الورد والتفاح وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها
فى الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها الفصل
الثانى من الفصول الاربعة التى هى فى اقسام الكيفيات فى الكيفيات النفسانية
اى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس
الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد فى الحيوان
دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض الكيفيات كالحيوة والعلم
والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا يكون مختصة بالحيوانات
على ان القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة فى
جنس الكيف ولا فى الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية
والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات توجدان فى
النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك فى مباحثهما
فان كانت الكيفية النفسانية راسخة فى موضوعها اى مستحكمة فيه
بحيث لا يزول عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة والا اى وان لم
يكن راسخة فيه سميت حالا لقبولها التغير والزوال بسهولة والاختلاف
بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها يصير ملكة بالتدريج الا يرى
ان الكيفية النفسانية الواحدة بالتشخص كالكتابة مثلا يكون فى ابتداء حصولها

حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما ان الشخص
الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا انكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت
حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد يتوارد
افرادها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد اخر فيتفاوت بذلك
حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان
متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه وهي اي الكيفيات
النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع خمسة كثيرة المباحث فذكر اولا
الحيوة ثم العلم ثم القدرة ثم الارادة ثم بقية الكيفيات النفسانية من
اللذة والالم وغيرها النـــوع الاول الحيوة قدمها على سائر الانواع
لانها اصل لها ومستتبعة اياها وفيها اي في الحيوة مقاصد ثلثة الاول
في تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك ان كل
نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثار والخواص
المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سياتي تفصيله
ان شاء الله تع فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة بذلك المزاج
المسمى بالاعتدال النوعي ويفيض منها اي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية
كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب
عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيوان فاض عليه من المبدا قوة الحيوة ثم
انبعث منها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة
الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة
للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان
وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها
لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا
في كتاب القانون دفعا لهذا التوهم انها اي الحيوة غير قوة الحس والحركة
وغير قوة التغذية والتنمية ويدل عليه اي على التغاير المذكور انها اي الحيوة
يوجد للمفلوج من الاعضاء اذ هي الحافظة في الحيوان للاجزاء العنصرية
المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى الا يرى ان العضو
الميت يتسارع اليه هذه الامور وليس له اي للعضو المفلوج قوة الحس

الحس والحركة وكذا الحال في العضو الخدر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس
والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية
التي هي القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف
في الاغذية فيدل عليها قوله ويوجد اي الحيوة في العضو الذابل فانه لو لم يكن
حيا لفسد بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا يوجد في النبات
قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحد من الحيوة وقوة التغذية
بدون الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى
الموجودة في الحيوانات ثلثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية
وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها
قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص من الاثار المطلوبة
منه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نم ان القوة اي قوة الحس والحركة
مفقود في العضو المفلوج وان قوة التغذية مفقود في العضو الذابل لجواز
ان يكون الفعل اي الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها اي عن القوة
الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج
هو الفعل اعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية
لهما مفقود فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضي
وكذلك المفقود في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان
القوة المقتضية لها ولا نم ايضا ان ما هو قوة التغذية في الحي موجود في النبات
حتى يلزم من مغايرة الحيوة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان
وذلك لجواز ان يكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها اي لقوة
التغذية في الحي وليس يلزم من اشتراك بقائي القوتين في التغذية اشتراكهما
في الحقيقة اذ قد تشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل وغيره
المقصد الثـــاني في شرط الحيوة الحيوة عند الحكماء مشروط بالبنية المخصوصة
وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة وبذلك الجسم كيفيات
تتبعها اي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة من اعتدال مزاجي خاص
وغيره فانهم زعموا انه لا بد في الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة
ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية

كيفيات النفسانية خمسة انواع

المقصد الاول

المقصد الثاني

جوانية مستتبعة للحيوة ولابد فيها من اعتدال الروح الحيوانى المتولد من
بخارية الاخلاط الحامل قوة الحيوة الى اعضاء البدن على ما فصل فى الكتب
الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالهما المعتبر فى بقاء الحيوة تابع
لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب
زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما نشاهد ذلك فى
الحيوانات بمشاهدة التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة
ولكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل هى مبلغ من الاجزاء اى الجواهر الفردة
يقوم بها * والمراد انه لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء
وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة
لا نشترطها اى لا نشترط البنية المخصوصة فى الحيوة بل يجوز ان يخلق الله
الحيوة فى جزء واحد من الاجزاء التى لا تتجزى بوجه من وجوه الانقسام
والتجزى والذى يبطل مذهبهم اى مذهب الحكماء والمعتزلة فى اشتراط البنية
المخصوصة انه اى الشأن على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بالجزئين معا
حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه مح كما مر واما ان يقوم
بكل جزء منهما حيوة على حدة وح فاما ان يكون كل واحد من الجزئين فى قيام
الحيوة به مشروطا بالاخر ويلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام
الحيوة بذاك وبالعكس او يكون احدهما فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر
من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين
متفقان فى الحقيقة وكذا الحيوتان متماثلتان فالتوقف من احد
الجانبين تحكم بحت او لا يكون شىء منهما فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر
وهو المط اعنى عدم اشتراط الحيوة بالبنية والجواب عن هذا الاستدلال
انك ان اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما
فذلك مما لا شك فى استحالته لكن ههنا قسم اخر وهو ان تقوم الحيوة الواحدة
بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم ايضا
فاستحالته مم فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه
ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعية
ليس باطلا فيختار ههنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالاخر

اى تلك الاجزاء تاليف خاص
لا يتصور قيام الحيوة بدونها
اى بدون تلك الاجزاء مع ذلك
التاليف مح

بالاخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحيوة بكل
جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة بالاخر فلا دور اصلا
ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح
كما قد علمته فى الاولوية فانه يقال ههنا ايضا ان اريد انه لا رجحان فى شىء من
الجانبين فى نفس الامر منع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناش اما من احد
الجزئين او من احدى الحيوتين او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عندنا لم يفد
لان عدم العلم بشىء لا يستلزم عدمه فى نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من
احد الجانبين فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الاخر من غير اشتراط البنية وهو
المط قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالاخر
من دون عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو
المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر انفا المقصد الثالث فى ما يقابل الحيوة الموت
عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف
بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل الملكة والعدم وقيل الموت
كيفية وجودية يخلقها الله تع فى الحى فهو ضدها لقوله تع خلق الموت والحيوة
والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق ههنا
معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات
النوع الثانى من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم
لا بد فيه من اضافة اى نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما
بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اى ما ذكرناه من الاضافة
والنسبة هو الذى نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق
لا بد منه فى كون شىء عالما باخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين
عليه وقيل هو اى العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعة من الاشاعرة
وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار
من تعريفاته عند المص فلا تغفل وعلى قول هؤلاء فثمه امران العلم وهو تلك
الصفة والعالمية اى ذلك التعلق واثبت القاضى الباقلانى العلم هو صفة
موجودة والعالمية التى هى من قبيل الاحوال عنده واثبت معهما تعلقا اما
للعلم فقط او للعالمية فقط فهنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت

لاحدهما واما لهما معا فهمنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقاهما وقال الحكماء
العلم هو الوجود الذهني اى الموجود الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة
وارادوا به الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم
من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة فى ان
الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهنى
اذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير
من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك
الا بتعقلها ولا شبهة ايضا فى ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا
كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون
لكل منهما ثبوت فى الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا فى الخارج فاذا لا حقيقة
الا الامر الموجود فى الذهن وهو اى ذلك الامر الموجود فى الذهن
هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو
المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره فى نفسه
من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب
ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة
واحدة نوعية ثم ان الامر الموجود فى الذهن قد تطابقه امر فى الخارج
بان يكون تلك الماهية التى اتصفت بالوجود الذهنى متصفة بالوجود
الخارجى ايضا وقد لا يطابقه بان لا يكون تلك الماهية موجودة فى الخارج
وبهذا الاعتبار اى اعتبار المطابقة يلحقه اى ذلك الموجود الذهنى
الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرهما
فان الماهية اذا وجدت فى الخارج لم تخل من امور يعرض لها بحسب هذا الوجود
ويختص به فلا يكون عارضة لها حال كونها موجودة فى الذهن ويحتمل
ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود
الذهنى بمجرد حصوله فيه ملحوظا من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز
ان يكون له مطابق فى الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما
خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث

مطلب العلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار

قال السيد الشريف فى حاشية شرح التجريد بعد ما قال العلم هو الصورة المرتسمة التى هى مرآة يشاهد بها ذو الصورة لا جميعا ولذلك جعل المحققون العلم من مقولة الكيف وقال ابو نصر الفارابى فى تعاليقه المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة فى ذهنك واما الشىء الذى هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى ما لا نهاية له قال قدس سره بهذه العبارة اى الفارابى وفيها اشارة الى ان الصورة لما حصلت فى الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم آخر زائد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم الى ما لم ينته الى حد تقف عنده وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجى فالعلم والمعلوم الاول متحدان ذاتا وان اختلفا اعتبارا انتهى كلامه قدس سره

غاية القصد لابراهيم الكورانى

من حيث هو هو موجود فى الذهن فلا حكم له اى لا يمكن للعقل ان يحكم
عليه من هذه الحيثية الا بان يتصوره مرة ثانية من حيث انه فى الذهن
فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها ويسمى مثل ذلك
معقولات ثانية ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت فى الذهن
كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى
الخارج وهى المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور
لا تعرض لها الا فى الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ
عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هى
فهى عارضة لها فى الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها فى كل واحدة من الملاحظتين
وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها فى الدرجة الثانية
من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة فى الذهن اذا اخذت من حيث هى
ذهنية كانت ممتنعة الحصول فى الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية
ماخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هى مع قطع النظر
عن اعتبار كونها ذهنية فقد يكون ممتنعة وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها
او امكانها لا يمكن الا حال وجودها فى الذهن قال المتكلمون هو اى كون العلم
عبارة عن الوجود الذهنى باطل بوجهين الاول لو كان التعقل بحصول
ماهية المعقول فى ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما
يكون قد حصل فى ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض
اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه
باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان فى محل واحد
وهو سفسطة الوجه الثانى حصول ماهية الجبل والسماء فى ذهننا
معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة وجواب الوجه الاول
انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض
اى ماهيتهما موجودة بالوجود العينى المسمى بالوجود الخارجى الذى هو
مصدر للآثار ومظهر للاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلى المسمى
بالوجود الذهنى اذ قد علمت فى مباحث الوجود الذهنى انه لا معنى

للماهية الا الصورة العقلية المتصفة بوجود غير اصيل وعلمت ايضا انها
اى الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات
اصيلة فى اللوازم التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصه مدخل
فيها كما تبهت له من قبل وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل
ما للوجود العينى مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا
ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثانى ان الممتنع حصول هوية الجبل
والسماء فى ذهننا فان هذه الهوية هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول
فى اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها وهذا الذى ذكره
المتكلمون فى هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك فان الماهية اى
لفظها يطلق على الامر المعقول الذى هو الماهية الموجودة بالوجود الذهنى
وعلى ما يطابقه اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجى فظن
امرا واحدا وبنى عليه اشتراكهما فى الاحكام كلها وقد تبين لك فساد
ذلك وربما جعلوه اى الحكماء العلم امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم
والمعلوم من المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انسانى عالما بجميع
المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل
ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا يبالى
بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون
الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى فى المباحث
المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم فحيث بين ان كون البارى
عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة
وحيث قرر اندراج العلم فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض
جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشئ لذاته ولغير
ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة
فى الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط
الذى لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها
عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدا الخلاق للصور المفصلة فى النفس
جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال فى الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء

بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا والامنا وتميز بينه وبين
سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف
عليه البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهى ثم ان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون
كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط
الذى هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا
واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا كما فى الجماد لا يقال
جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد نعقل كون الشئ
مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك فى كونه عالما وايضا
يصح ان يقال فى الشئ انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد
عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الاخر واذا لم يكن تلك الحالة عدمية
فهى وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة
المساوية لماهية المدرك وهو بط لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم
هنالك فان اجيب عنه بان العلم نفس حصول ماهية شئ لا لاخر بل هو حصول
خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة
قلنا هذا اعتراف بكون العلم ليس نفس الحصول واما ان يكون امرا اخر
مغايرا للصورة وذلك ما لم يقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة
فلا شبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة
مخصوصة بين الشاعر والمشعورية واما انه هل يعتبر فى تحقق هذه الاضافة
المسماة بالشعور امر اخر حقيقى او اضافى او عدمى فذلك ما لا حاجة اليه
فى البحث عن ماهية العلم هذا تلخيص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم
ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال
فى علم الشئ بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحل فى ذاته صورة مساوية
لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته
موجودات عينية وصورتها موجودة ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين
متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة لها والمستحيل حلول
المثلين فى محل واحد لا حلول احدهما فى الاخر واخرى بان علم الشئ بذاته

مطلب العلم الحضوري والحصولي

وصفاتها علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم هنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل و المعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان يكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان يكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة يتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن المقصد الثاني العلم الواحد الحادث فيه بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثيرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمسك وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا يتعلق بمقدورين على اصلنا كما سياتي مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر الثاني وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا يتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفته انه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيئا والحجة بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة

الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا يتناهى وايضا فلا بد احدهما مسد الاخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالاخر ضرورة ان الشيء يسد مسد نفسه والتالي بط فان التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الاخر واذا علم الاخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالاخر ونقض هذا الدليل الثاني بعلم الله تع فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة وسائر اي ونقض ايضا سائر الهويات المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا اخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان يجوز هي ماخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها ماخوذة مع تعلق اخر الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي من الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظرين اي بمعلومين نظرين لانه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو مح بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مر في المذهب الاول من القياس على علم الله تع وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله قلنا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين لجواز انفكاك العلم بهما اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل ان يقول

انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلمين واما اذا علما بعلم واحد فلا
يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله قد نعلم ما ذكرتموه اعنى المعلومين
اللذين يجوز الانفكاك بين العلمين بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك
وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة فى ذلك لان جواز الانفكاك
فى حالة وعدم جوازه فى حالة اخرى ولا يلزم من ذلك اى من جواز تعلق
علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى الاستغناء عن تعدد
الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية
بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا
لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة
ولو جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة
الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق
فانه اى ما ذكرتموه من الاستدلال لا يمثل ايضا كما مر خال عن المانع لجواز ان
يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها
لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال
واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلة بالشئ والعلة بالعلة به وكالعلة بالتضاد
فان العلم بمضادة شئ لاخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الاخر اياه وكذا الحال
فى الاختلاف والتماثل وسائر الاضافات فقد يتعلق بهما علم واحد اى يجوز
تعلقه بهما اذ من علم شيئا علم علته به بالضرورة والا اى وان لم يصح ما ذكرناه
من استلزام العلة بالشئ العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر
والجامعة وهما كتابان لعلى كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف
الحوادث التى تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده
يعرفونهما ويحكمون بهما وفى كتاب العهد الذى كتبه على بن موسى رضى الله
عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت
منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة
نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشير
فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين
وان كان احدنا لا يعلم علمه به اى بما علم من الحروف والجامعة لكن ذلك

الجفر والجامعة كتابان لعلى كرم الله وجهه ورضى الله عنه

ذلك ضرورى البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به ثم انه نعلم ايضا
علمه تعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم وهلم جرا فثمة معلومات
غير متناهية فلو لم يجز ان يكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد
بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم ان يكون لاحدنا اذا علم شيئا
واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه ممتنع والوجدان يحققه اى يشهد
بكونه محالا والجواب انا لا نم ان العلم بالشئ مستلزم العلم بذلك العلم
اذ نعلم الشئ ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان
الموجود فى الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان
يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه فى الذهن وهذا الالتفات
لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ولا فرق فى ذلك بين معلوم واحد ومعلومات اذ يجوز الغفلة عن
العلم فى الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج
الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى واما قول من قال
يعنى به الآمدى فانه قال فى الجواب الكلام انما هو فى جواز تعلق العلم
الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التى هى التعلق
لا تتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشئ ونفسه وقول
القائل ذات الشئ ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه الا انه مجاز
لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه
فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من
قبيل تعلق جزئى من العلم بجزئى اخر منه ولا محذور فيه قال الامام
الرازى والمختار عندى ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه
نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد
بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة
يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا يجعل الصفة
متكثرة فى ذاتها قال المص واعلم ان الجواز الذهنى لا نزاع فيه
والجواز الخارجى مما يناقش فيه يعنى انا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق
جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة

مطلب الامكان الذهني

بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المط ليس بشيء لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا اعتبر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل المقصد الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل اخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو اي الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التمييز بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهي اي تلك النسبة المميزة بينهما مطابقته او لا مطابقته فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسب لان النسبة متأخرة عن طرفيها فيكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر

من الصباح الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب من شيء الى شيء اخر لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الاخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو مح وايضا قد يثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيه اي في اخص الصفات الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب الامدي بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال وانفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل العلم المقصد الرابع الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرنا ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي العلم تصوريا كان او تصديقيا فاذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور اخر فيشتبه احدهما بالاخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة يقرب من الجهل ايضا ويفهم منها اي من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم يذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج ح في حصولها الى سبب جديد قال الامدي ان الغفلة والذهول

مطلب الغفلة والذهول والنسيان يقرب ان يكون معانيها متحدة

والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة
للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم
لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات وليس اى الجهل البسيط ضدا
للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد
النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك
غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور
المذكورة المقصد الخامس ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري
علم بمتعلقاتها فالسمع اى الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار
اى الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذلك الحال في الادراك باللامسة
والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها
كالوجدان والبديهة والنظر التى يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه
فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه
فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى
بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق
بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم
بهذه الرائحة وشمها وله اى للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني
لا يمنع كونه اى كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير
الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية
مشتملة على حقايق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة
لافراد متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء
باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا او لا واذا فرض
اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق
الادراك او لنوع منه لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف
بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار
وايضا فانما يصح استدلاله اى استدلال الخصم اعني الجمهور لو امكن العلم
بمتعلقه اى بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان
الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من

من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا
جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان
ان يتعلق العلم بطريق اخر بما يتعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط
نشا من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على
وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة المقصد السادس فيما يتفرع على
القول بثبوت الصور العقلية الحكماء قالوا الصور العقلية يمتاز عن
الخارجية مع التساوي في نفس الماهية بوجوه الاول انها اى الصور العقلية
غير متمانعة في الحلول اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور
الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل اخر مع
الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية تستحيل ان تتصور
معها بصورة اخرى بل الصورة العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا
كانت خالية عن العلوم كان تصورها بشيء من الحقايق عسيرا جدا واذا اتصفت
ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به الثاني يحل الكبيرة
من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل
السماوات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور
المادية فان العظيمة منها لا يحل في محل الصغيرة مجتمعة معها الثالث
لا تمحى الضعيف بالقوي يعني ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول
عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية
فان الكيفية الضعيفة منها تمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها
الرابع الصور العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت
سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية
فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقائها ابدا واذا زالت
احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور
الخارجية قد يكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها
ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية ثم انهم ذكروا في معنى كون صورة
الاثنانية المعقولة امرا كليا امرين الاول اسم الاثنان مثلا لافراده ليس باشتراك
ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها

متفاوتة

على حدة بل هو اى مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه
عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذى يسمى اشتراكا معنويا ولا بد خلفه
اى فى ذلك المعنى المشترك المشخصات التى يمتاز بها افراده بعضها عن بعض
والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة
عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت صورة الانسانية اى صورة ذلك
المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التى هى عوارض غريبة ولواحق خارجية
كانت تلك الصورة كلية على معنى انها يكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر الى
سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اى كل واحد من تلك الافراد
اذا حصل فى الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة اعنى صورة
المعنى المشترك هى بعينها الاثر الحاصل منه اى من ذلك الواحد الذى جرد
عن مشخصاته لا يختلف تلك الصورة باختلاف الافراد التى تجرد عن المشخصات
حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد من العوارض
لم يكن لما عداه من الافراد اذا حصل عندها تأثير اخر واذا كان هذا المتأخر
سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاصل من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر
الحاصل فى القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة
الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت
لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة
جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها فى نفس جزئية ولذلك امتازت
عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس اخرى فكيف يكون كلية مع كونها جزئية
ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت فى نفسها لا مع عوارضها
الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمه زيد فى المطابقة شئ اخر وهو
ان تلك الصورة المأخوذة من الحقيقة المذكورة اذا فرضت فى الخارج متشخصة
بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا المعنى
لا ينافى جزئيتها من حيث انها مخفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها
لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل
واحد منها يطابقها لان المطابقة لا يتصور الا بين امرين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا
لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها فى مطابقة امر واحد فيكون كل فرد

كل فرد كليا بالمعنى الذى ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة
مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة فى الوجود لما هى ظل لها واعلم
ان ما ذكر فى تصوير المطابقة التى هى معنى الكلية انما يظهر فى الكليات التى
هى انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه فى سائر الكليات فنسب الى حقيقتها التى
هى افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها وجعل ما عدا
المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات فى التجريد عنها الثانى
من الامرين اللذين ذكروهما فى معنى الكلية ان المعلوم بها اى بالصورة
العقلية امر كلى فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة
كلى ما علم بها وهذا الامر الثانى يليق لمن يرى العلم عن الصور الذهنية المساوية
فى الماهية للمعلومات بل يراه صورا ذهنية مخالفة لها فى الماهية وتوضيح

مطلب القائلين بالصور الذهنية فرقتان

الكلام ان القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى ان تلك الصور مساوية
فى الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هى ماهيات المعلومات من حيث
انها حاصلة فى النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين
بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجى
ووجود ذهنى ويكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها
ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية
مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها فى الماهية وعلى قولهم لا يكون
للاشياء وجود ذهنى بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كان يقال
مثلا النار موجودة فى الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة
الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهية
وكانا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة
للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد
المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المص
الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلى هو المعلوم بها
يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم
متحدان ذاتا فقوله يرى العلم عن الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه من انه
يرى العلم عن الصور الذهنية المساوية للمعلومات فى الماهية بل يراه صورا

ذهنية مخالفة فى الماهية بما علم بها لمخصوص كلامه يليق لمن يرى المعلوم
عين الصور الذهنية ولو صح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع اخره
الذى سياتى بلا حاجة الى تاويل كما يشهد به كل فطرة سليمة وفيه اى فى
الامر الثانى المبنى على راى الفرقة الثانية نظر قد نبهتك عليه اذ كان
على ذكر منك حيث قلت لك فى المقصد الاول من هذا النوع الذى
نحن فيه الصورة الذهنية هى العلم والمعلوم وذلك لانا نعقل ما هو نفى
محض وعدم صرف فى الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه
تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين
متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة واذ ليس المعلوم
هنا فى الخارج فهو فى الذهن فالصورة الذهنية هى ماهية المعلوم
فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هو
الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة
بل المعلوم بها وان كنت تحتاج هنا الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك
الى اذا كان المعلوم مغايرا للعلم وامرا ورا ما فى الذهن كان حصوله
اى حصول المعلوم وثبوته فى الخارج لانه لا بد من ثبوته فى الجملة ليتصور
تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته فى الذهن كان فى الخارج
قطعا فيكون متشخصا اى موجودا فى الخارج متعينا فى حد نفسه متاصلا
فى الوجود وهو ينافى الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية
اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفى
الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها الهم الا ان يصار الى ان الامور المتصو
رة لها ارتسام فى غير العقل لا انا نمنع من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا
لا كارتسام الاعراض فى محالها بحسب الوجود الخارجى والا كانت تلك
الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية وهو اى
الارتسام فى غير العقل ينافى الوجود الذهنى فى النفس الناطقة الانسانية
لابتنائه على ان لا يكون لما تتصوره النفس الناطقة ثبوت فى غيرها لا اصليا
ولا ظليا وهو اعنى نفى الوجود الذهنى خلاف مذهبهم على انا نقول
المرتسم فى سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات

قال المص م

المعلومات حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها ويتحقق النسبة
بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتساما علميا ويتحد
العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها
بالعلم وهو المط هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون
فى خوضهم يلعبون المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيل وهو ان ينظر
الى اجزائه ومراتبه اى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها
واحدا بعد واحد والى اجمال كمن يعلم مسئلة فيسال عنها فانه يحضر الجواب
الذى هو تلك المسئلة باسرها فى ذهنه دفعة واحدة وهو اى ذلك
الشخص المسئول متصور فى ذلك الزمان للجواب لانه عالم الخ قادر عليه
ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب
لان العلم بالاضافة موقوف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ فى تقرير واى
تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففى
ذهنه حال ما سئل امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة فى ثانى الحال
والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة
الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة التفصيل المتفرعة على النفس ضرورية
وجدانية اذ فى حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا
بالفعل بل النفس فى تلك الحالة يقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب
جديد فهناك قوة محضة وفى الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل
بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبل وفى الحالة التفصيلية صارت
الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا فى شئ من الحالتين السابقتين
ويشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرا تارة دفعة فانه يرى فى هذه الحالة جميع
اجزائه اى اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد
واحد فيميزه اى النعم وتفصيل اجزائه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية
اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فنسبة
حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته فى
ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازى فى انكار العلم
الاجمالى يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة

بانه صح

وشبه

الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور
المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل
يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم
التفصيلي الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها
فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور
المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة
المركب من حيث هو هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد
فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من
حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي
بهذا المعنى الذي لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة
الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله يرجع الى ان
العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف
حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والحال
في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة
الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا
لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وما هيته ولها
لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال
هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة
ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك البدن فان لازمها
اعنى كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان نعرفها بطريق
اخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة
اقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشا انكاره للاكتساب في التصورات الجواب
انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور
متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون
اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمجزوي المعرض عنه الذي لا يلتفت
اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا متميزا
بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة

الحالة الاولى مع حصول صورة الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت
حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته
قصدا كان اجزاؤه معلومة ضمنا بلا قصد ولا خطار واذا فصلت الاجزاء
كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول من فللعلم بالقياس الى
معلوم مرتبتان احدهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب
السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب
حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما
باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما
بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا اقلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك
انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلابد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه
الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا
المفهوم الة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده
وقد يجعل الة ومراة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد دونه
ولتكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها ينفعك في مواضع
عديدة فرعان الاول العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت
لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم
والحق انه ان اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تع
والا فلا يمتنع فان قيل ينبغي ان يجوز عنه تع علم حاصل للحادث وهو العلم
الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك العلم المنفي عنه تع هو العلم المقرون
بالجهل وهذا القيد يجب انتفاعه عنه وبالجملة فالمنع عنه تع هو القيد
اعنى كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن
ذلك القيد الذي يستحيل عليه تع الفرع الثاني المشهور ان الشيء
الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني
المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران قطعا وان
كان احدهما عارضا للاخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار
حقيقته او هما عارضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار

اذ هما

مطلب
المعاني التي تنفعك
في مواضع عديدة

كتابة او بينهما تعلق اخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين اى تعلق
كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه
التعلقات لا تقتضى اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز
يعنى اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما
تعلق بوجه اخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد
معلوما من وجه ومجهولا من اخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز ولا تشاح
ولا منازعة فيه اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك
بما اسلفناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ فى نفسه فيكون العارض
معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل
آلة لملاحظة الشيء وح يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا
باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول
من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وتمثل هذا الذى ذكره القاضى استدل
الامام الرازى على نفى العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل
الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه
المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شيء
واحد ظن ان العلم المجمل نوع يغاير العلم التفصيلى والجواب ان الاجمال
والتفصيل ليس حالهما على ما توهم بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم
المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه واخرى
على وجه اخر كما تحققته فليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما من وجه و
مجهولا من وجه اخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال
دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم ولما
قررناه يتضح ان الفرع الثانى ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالى كما انه قبل
هو هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه اولا **المقصد الثامن**
قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظ وقد يعلم بالقوة كما اذا كان
فى يد زيد اثنان فسئلنا ازوج هو اى ما فى يده او فرد فانا نعلم فى هذه الحالة
ان كل اثنين زوج وهذا الذى فى يده اثنان فى الواقع فيكون مندرجا فيما
علمناه فنعلم فى هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم

نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت
الكليات منها فانها معلومة بالقوة قبل ان يتنبه للاندراج واما بعد التنبه لها فانها
يكون معلومة بالفعل فالنتيجة فى الشكل الاول حاصلة فى احدى المقدمتين
اعنى كبراه حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى
للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل
ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية
فروعا لها **المقصد التاسع** العلم اما فعلى وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى
كما تتصور امرا مثل السرير مثلا ثم توجده واما انفعالى مستفاد من الوجود
الخارجى كما توجد امرا فى الخارج مثل الارض والسماء ثم تتصوره فالفعلى ثابت
قبل الكثرة والانفعالى بعدها اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى افراد
الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى افراده الخارجية التى
استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كلى طبايع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم
ومبنى على وجود الطبايع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية قالوا الحكماء
علم الله تع بمصنوعاته علم فعلى لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج لكن كون
علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الالات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا
ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تع باحوال الممكنات على
ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى اسند اليه
وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم
بالعناية الازلية واما علمه تع بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين
ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى
المقصد العاشر قالوا اى الحكماء مراتب العقل اى التعقل للنفس الناطقة الانسانية
اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات
وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم فى حال الطفولية وابتداء
الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر
الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة نسبة الهيولى الاولى
الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم
بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانه اى العلم

ونسبة الفروع الى الاصول كنسبة الجزئيات الى الكليات

مبحث
علم الفعلى والانفعالى

مطلب
علم الله تعالى بذاته ليس فعليا ولا انفعاليا بل هو عين ذاته عند الحكماء كما سيجيء بحثه

نسخة

بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا
للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين وما هو اي ذلك الشرط الحادث
الا الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان
النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية
ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدا صور
كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ولا نريد بذلك
اي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد يفقد
اما لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمه الفاقد للعين في اصل الخلقة
والعنين الفاقد لقوة الجامعة لا يتصوران ماهية اللون التي يتوصل الى
ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التي يتوصل الى ادراكها بوجدان
جزئياتها او لفقد شرط للتصديق كاحدهما اي الحس والوجدان في القضايا
الحسية فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس
او القضايا الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين
هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين والنسبة شرط في
البديهيات الاوليات التي هي اوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد
هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات
المتوقفة على شروط اخرايضا المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة
استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورته اي صيرورة الشخص
بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات
ولا شك ان هذه الحالة انما يحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة
راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من انه حصول
النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها
متى شاء بلا روية وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ
النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها
على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة
العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التي ادركها بحيث لا يغيب
عنه وهل يمكن ذلك اي حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة

مطلب تفسير آخر للعقل المستفاد

والمشهور

مثل العالم حادث

العاقلة الانسانية والانسان في جلباب من بدنه ام لا يمكن فيه تردد اذ يجوز
عند العقل ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا
تاما بحيث يشاهد معقولاته دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم يترقى
عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير المشاهدة
ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها
بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون في الدار الاخرة واعلم
ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب
ان هذه المراتب الاربع يعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد
بالنسبة الى نظري واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة
في وقوعه في هذه الحيوة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني
في الحدوث وان كان متاخرا عنه في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب
ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل
الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد
وبالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل
بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال
واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه ممنوا بشواغل بدنية لا يتاتى
له استيفاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استدامته
بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تاخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال
اولا المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف اجماعا في اهل الملة وانه
اي لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط
التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات
التي سميناها اي سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما انث البعض
نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذي سميناه على انه صفة للعلم وقال
القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري
العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري وزادت المعتزلة
في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في
البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ عليه اي على ما ذكره بانه اي العقل

ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين او من احدهما وهو
مح اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو
العلم وليس العقل العلم بالنظريات لانه اى العلم بالنظريات مشروط بكمال
العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل
بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اى العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل
علما بكلها اى بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا فى المقصد
العاشر من ان الضروريات قد يفقد لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها
وهو المط وجوابه لا نم انه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز
تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا
كالجوهر والحصول فى الحيز فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما قال
الامام الرازى والظ انه اى العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند
سلامة الالات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما فى حالة النوم بشئ
من الضروريات لاختلال وقع فى الالات وكذا الحال فى اليقظان الذى
لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان
العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل
اذا كان سالما عن الافات المتعلقة بالالات كان مدركا لبعض الضروريات
قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم
ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفى التالى فى دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة
ايضا المقصد الثانى عشر كل علمين تعلقا بمعلومين فهما اى ذانك العلمان
مختلفان عند الاصحاب سوى وافقا الامام الرازى سواء تماثلا اى
المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والا اى وان لم يكن
العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان
كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب
ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الاخر قال الامدى هذا الذى
ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان
كلا من العلمين ح متعلق بعين ما تعلق به الاخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه
ولا يجامعه واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم

المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به فى ذينك الوقتين مثلان اذ اختلاف
الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت فى اختلاف
الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه فى وقتين مختلفين قال
الامدى والفرق ظ فان الوقت ههنا اى فيما نحن فيه داخل فى متعلق العلم
اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه فى وقت وتعلق به
ايضا من حيث انه فى وقت اخر ولا شك ان ذلك الشئ ماخوذا مع احد
الوقتين مغاير له ماخوذا مع الاخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه
يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثم اى فيما ذكروه من النظير عارض
للجوهر الحاصل فى الوقتين فلا يقتضى تعددا فى ذاته وانما يظهر ذلك
الذى ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت فى وقتين فانه
كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله فى الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد
بوقتين مختلفين فان ذلك التقييد يقتضى تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف
العلمين كما قررناه واشتهر بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان
متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الان الاصحاب لما قالوا كل علمين
متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان ان اتحد الوقت او اختلف بنا الامدى
على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب
تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما
كانا متماثلين والثانى ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا
وهذا الذى ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير
اتحاد محل العلم اى العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد
وعمرو العالمين بشئ واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما يقتضى
الاختصاص بمحله لذاته اى يقتضى ذاته ان يكون حالا فى ذلك المحل دون
غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يتفاوتان فى الاقتضاء المستند الى
الذات والا فمثلان كما هو الظ اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى
ما ذكروا الغرض انه منتف وسياتى لذلك زيادة بيان هذا وعدم وقوع
والسبب فيه ان الامدى اورد هذا المبحث فى اوائل ابكار الافكار وقال
بعد قوله والا فهما متماثلان وسياتى تحقيق ذلك فيما بعد واشار به

مشروط بالنظر والنظر

الى ما سيأتى فى اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك
على منكريه فالمص تابعه فى هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مبحث التماثل والتخالف
فى مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة **المقصد** الثالث عشر هل ينقلب
العلم الضرورى نظريا والعلم النظرى ضروريا اولا اما انقلاب الضرورى
نظريا ففيه مذاهب ثلثة الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقا
لان العلوم باسرها متجانسة متشاركة فى جنسها الذى هو العلم فيصح على كل منها
ما صح على الاخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقى قال الامدى
ان سلم التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك
والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا يكون متشاركة فيما يكون
جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها فلا شك فى الاختلاف بالنوع
والتشخص اما الاختلاف التشخصى فلا ريبة فيه واما الاختلاف النوعى فهو جائز
وذلك يكفيه فيما هو بصدده فلعل النوع او التشخص يمنع ذلك الذى صح على
النوع او التشخص الاخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس وان كانا متشاركين
فى الجنس ولا ان يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما فى تمام الماهية فان
الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او
شخص اخر مانعة منها فان قيل الظاهر التجانس على اصطلاحهم هو التماثل
لا ما ذكره الامدى قلنا فلم لا يجوز ان يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص
الافراد المتماثلة كما اشار اليه المذهب الثانى وعليه الاخرون من المتكلمين
لا يجوز مطلقا والا لجاز الخلو عن الضرورى اذ قد مر ان النظر ينافى العلم
بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضرورى نظريا وجب ان يكون الناظر
فى ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر
فى العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفى والاثبات
وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل [illegible]
الشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه
بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التى يجوز
فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب فى الضرورى
لجاز فى الكل وما جاز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات

انقلبت نظرية وح يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها
الى العلم الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته انفا وايضا حصول
العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعنى انقلاب جميع الضروريات
نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث
وهو قول اخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز الانقلاب فى ضرورى
هو شرط لكمال العقل اذ العقل اى كماله شرط للنظر فانه لا يتم الا به وهو
اى النظر شرط للنظرى لتوقفه عليه فيكون النظرى اعنى الضرورى
المذكور الذى انقلب نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب ثلث بخلاف
الضرورى الذى ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر
فى المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظرى ضروريا فجائز
اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله تع علما ضروريا
متعلقا به اى بالنظرى ومنع المعتزلة وقوعه يعنى انهم وافقونا فى التجويز
لكن منعوا وقوع الانقلاب فى العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد
مكلف به اى بالعلم بالله تع وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا
للعبد كما مر فى صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا له قبح التكليف به على
زعمهم ومعتمدهم فى الجواز اى معتمد المعتزلة فى جواز انقلاب النظرى
ضروريا هو التجانس وقد مر ما فيه من ان التجانس بين العلوم وان سلم فالاختلاف
النوعى او التشخصى قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما يصح على غيره **المقصد**
الرابع عشر لا خلاف فى استناد العلم النظرى الى الضرورى وهل يستند
العلم الضرورى الى النظرى او لا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة لاقتضائه
اى لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضرورى المستند الى النظرى على
النظر فلا يكون ضروريا بل نظريا هف وجوزه اى الاستناد المذكور بعضهم لان العلم
بامتناع اجتماع الضدين ضرورى ومع ذلك مبنى على وجودهما والعلم به
اى بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم
بوجود الاعراض ليس بضرورى ولذلك يثبت وجود الاعراض بالدليل
الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض
مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك

الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري
ومن لجاب عن هذا الاستدلال بان منع العلم به اي بامتناع اجتماع الضدين
بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء فهو مكابر
اي مانع مقتضى عقله ومناقض لقوله فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع
يستلزم العلم به كما مر في اوائل الكتاب بل الحق في الجواب عنه انه اي العلم بامتناع
اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا توقف للتصديق
على وجود اطرافه واما تصورهما اي تصور الضدين فنعم يتوقف العلم
بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور
الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان قلت
تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق
الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت
انه قد يكفي فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون
ذلك القدر من التصور ضروريا فلا يكون التصديق الضروري مستندا
الى التصور نظري فالحاصل ان هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري فان
فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر
كما مر جاز ان يكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته
لا يقدح في استغناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري
الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط
مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري
فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة
والا كان واسطة بينهما وكذا توقفه اي توقف العلم الضروري على ضروري
آخر فيه خلاف يرجع ايضا الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف
على علم سابق عليه لم يجز توقف الضروري على ضروري آخر وان قلنا هو
ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت
التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع
فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق
هو التصديق ولك ان تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا

فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على
ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول
التصديق الضروري الذي يكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا يتوقف
على نظر يتضمنه او يكون كاسبا له بالذات **المقصد** الخامس عشر اثبت ابو هاشم
علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه اي المستحيل ليس بشيء والمعلوم بشيء
فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له
قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم
فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل
متعلق العلم وليس متعلقا له قال الآمدي له ان يصطلح على ان لا تسميه
معلوما اي يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا نسميه معلوما
واذا لم يكن مستحيلا نسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال
المص والانصاف ان لا يظن بكلمة يخرج من فم اخيك السوء اي الخطاء فيطلب
عطف على ان لا يظن له اي لذلك الخارج من فيه محملا في الصحة ما استطعت
وهلا يحمل كلامه اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا
في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اي ليس لنا سبيل الى
ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه
فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اي
تصور المستحيل اما على سبيل التشبيه بان تعقل مثلا بين السواد والحلاوة
امرا هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة
لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور
معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد
والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه
واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم اجتماع السواد
والبياض فقد تعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما
مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك
الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شيء نسبته اليه
تع كتشبيه زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم

هو شريك له تع وبالجملة فلا يمكن تعقله اى تعقل المستحيل بماهيته من حيث
خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة وعلى هذا قول
ابى هاشم معناه انه هنا له علما وليس له معلوم يتعلق به ذلك العلم من حيث
ماهيته وخصوصه وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس
له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها
ثابتة عندهم فى العدم ايضا **المقصد السادس** عشر محل العلم الحادث
سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق
بل يجوز عندهم عقلا ان يخلق الله تع فى اى جوهر اراد من جواهر بدن
الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاى جزء من اجزائه
قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على انه اى محل العلم هو القلب قال تعالى
ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها
او اذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها هذا
وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه
كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية
والمكتسبة التى لا يتعلق بها التكليف واختلفوا فى العلوم المكتسبة المكلف
بها فقال الجبائى انها ليست باقية والا لزم ان لا يكون المكلف بها حال
بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل
بناء على لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم فى ذلك
واوجب بقاء العلوم مطلقا وقالت الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة
بذاتها عن المادة ولواحقها وان كانت متعلقة بها اى متصرفة فيها ومدبرة
لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشر اى الحواس الظاهرة والباطنة و سنفصلها
اى الناطقة المجردة ولواحقها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما
وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية ومنهم ومن
الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها
للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالة الجسمانية فانها اى الناطقة تحكم
بالكلى على الجزئى فى مثل قولك زيد انسان فلا بد ان يكون عاقلة لهما لان الحاكم
يجب ان يحضر المحكوم عليه والمحكوم به وسيأتى الكلام فيه اى فيما ذكرناه

النوع الثالث
المقصد الاول

ذكرناه فانه سنبين لك فى مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن
صور الكليات ترتسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى الاتها فيلاحظها النفس
من هناك **النوع الثالث** من انواع الكيفيات النفسانية **الارادة** و
فيها اى فى الارادة وفى بعض النسخ وفيه اى فى هذا النوع مقاصد سبعة
الاول فى تعريفها قيل انها اى الارادة اعتقاد النفع او ظنه والقائل بذلك
كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل
اعتقاد النفع او ظنه فى احد طرفيه ترجح على الاخر عند القادر واثر
فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكرتم من الاعتقاد او الظن بل هذا هو
المسمى بالداعية واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما
ان الكراهة نفرة يتبع اعتقاد الضر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد
والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقادنا ان العقل الفلانى فيه جلب نفع
او دفع ضر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اى الميل الذى نجد
مغاير للعلم بالنفع او دفع الضر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا
ما يعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل
وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا
بل نقول هو اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما
بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل الذى ذكرتموه انما يحصل لمن
لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه
العلم والاعتقاد على ما بين الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا
اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى من تعريفى الارادة انما هو
على رأى المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد
طرفى المقدور بالوقوع والميل يقولونه فنحن لا ننكر فى الشاهد لكن ذلك
الميل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع وسنبين فى المقصد الثالث من هذا النوع انها اى الصفة المخصصة
المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم
حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله فى الغائب وليس يصح القياس
لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل **المقصد الثانى**

الارادة القديمة يوجب المراد اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من
افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل
الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور
كما فى العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعنى ان ارادة
احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له عندهم ووافقوه فى ذلك الجبائى وابنه وجماعة
من متأخرى المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة
من متقدمى معتزلة البصرة ايجابها اى ايجاب الارادة الحادثة للمراد
اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى القصد الى الفعل ما نجده
من انفسنا حال الايجاد اى حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة
اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على
الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان الجزم توطين
على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذى هو هذا التوطين
يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم
فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم
مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما
على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم الجزم لزوال شرط من شرائط
الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن
التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها
موجبة وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة
فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها **المقصد الثالث** الارادة
عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه وذلك لان الارادة
توجد بدونهما فلا يكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها
باحدهما خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما لنا فى وجود
الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن اى ظهر له طريقان متساويان

متساويان فى الافضاء الى المطلوب به الذى هو النجاة منه فانه مع كونه ملجأ
فى الهرب يختار احدهما بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح
احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد
الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته
مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون الباعث الى الفعل داع باعث للفاعل
عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته
وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يشعر
فى تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم يجد المرجح
لم يتوقف متفكرا حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده
قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع
له يرجحه فى اعتقاده على الاخر وكذلك جائع عنده رغيفان متساويان
من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت فى
هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها
بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا
الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر
الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا
والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة فى الامثلة المذكورة
فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح بلا مرجح وداع كما حققته فان قيل
من البين ان الفعل فى هذه الامثلة راجح الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا
سلوك احد الطريقين مستلزم ترك سلوك الاخر وبالعكس فاذا استوى
السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه
سالكا للاخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما
على الاخر بلا داع اليه وهو المطمع للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض
التساوى وقوعه ولا بد فى هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده
اذ لولاه لم يختر شيئا فافرض متساويين وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور
بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور
فى الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح فى

في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته
تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي
يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين
والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين **المقصد الرابع** الارادة مغايرة
للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول الارادة
قد يتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا يتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت
متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي وقال اشتهي
ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وفيه اي في هذا الفرق نظر نعرفه انت مما اخترناه
في الارادة من التعريف يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل
التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة
نفعا من الانفعال او في ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه
واما اذا فسرناها بما اخترناه من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها
فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق
على تقدير اقداريته اياناً على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا
في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا فاوجبه
الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال
الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه
الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا
يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد اذا علم ان فيه
هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان
في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة
والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة
وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان
ايضا في حرام منفور عنه **المقصد الخامس** انها اي الارادة غير التمني
فانها لا يتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق
بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى

حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون
من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمني غير الارادة والميل الذي يسمونه ارادة
كما مر هو بالتمني اشبه منه بالارادة فتامل **المقصد السادس** قال الشيخ الاشعري
وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشيء غير
اي غير تلك الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المتماثلين
والمتضادين واما مخالف لها اي امر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع
كل واحدة منهما ضد الاخرى اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده
كالحركة المخالفة للسواد فانها يجامعه ويجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة
الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن
الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد
ارادة الشيء ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء
فيلزم كراهة الضد مع ارادته اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة
الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم صح كراهة الضدين لانا استحالته ممنوعة بخلاف
استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته وانه اي اجتماع كراهة
الضد مع ارادته محال والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشيء
يجامع ضده لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما
للاخر ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز اجتماع شيء
من المتخالفين مع ضد صاحبه وجواز كون الشيء الواحد ضدا للمتخالفين
وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والا جاز اجتماع مع ضده
كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما ثم ما ذكرتم
من الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة
الضد الشعور به اتفاقا ضرورة وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء
اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده
فينفك الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها
وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وهو ظ واستلزام
ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون
حاصلا مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهة فيتم

من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان
ارادة الشئ عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك
ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشئ
وكراهة ضده لما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا
اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة فى بعض الصور بل بشرط الشعور به
اى بالضد مختلف فيه قال القاضى ابو بكر والامام الغزالى مستلزمة اى ارادة
الشئ مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظ
عند المص خلافه لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه
ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على نفع الاخر
فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظ الذى ذكره انما يتأتى اذا فسرت
الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد
طرفى الفعل مقارنة له كما هو راى الاشاعرة فلان ارادة الضدين
تستلزم اجتماعهما معا **المقصد السابع** قال القاضى من الاشاعرة وابو
عبد الله البصرى من المعتزلة الارادة يفيد متعلقها صفة زائدة على ذات
المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فللفعل يفيد كونه طاعة
كالسجود بارادته لله تع ومعصية كالسجود بارادته للصنم وللقول يفيد
كونه امرا او تهديدا فان ارادا اى القاضى والبصرى انها اى الارادة يفيد
متعلقها صفة ثبوتية موجودة فى الخارج منع كون الارادة كذلك وما
ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا وصف
اعتبارى لا تحقق له فى الخارج كيف والقول لا وجود بجملته معا فكيف
يقوم به صفة وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك
مما لا ينازع فيه ولا يتصور فى ذكره مزيد فائدة النوع الرابع من الكيفيات
النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه
الاول فى تعريف القدرة وهى صفة تؤثر وفقا للارادة فخرج من هذا
التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه
وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل
القدرة ما هو مبداء قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبداء هو الفاعل

النوع الرابع القدرة

المقصد الاول

الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذى يؤثر بواسطة كالنفوس
الحيوانية والنباتية فانها مباد لافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد
لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل
وفيه بحث لان المؤثر فى هذه الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات
دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبداء
لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات
آلات لها لم يخرج بقيد القرب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال
الالة وقد يقال معنى استخدامها اياها انها انتهضهما للتاثير فى هذه
الافاعيل وبهذا الانتهاض اشبهت الفاعل كالقاسر فى الحركة القسرية فانه نسخ
طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظ داخلة فى المبداء وخارجة بالقرب
فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها تؤثر وفق الارادة وهذا انما يصح
اذا حمل الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياهما ويراد
بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وان كان مستبعدا جدا
دون التفسير الثانى لانها ليست مبداء لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة
واحدة مع الشعور به والنفس النباتية هكذا فى النسخ المشهورة وقيل هو سهو
من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبداء قريبا والصواب ان يقال
والقوة النباتية لكن ما فى الكتاب موافق للمحصل بالعكس فانها قدرة على التفسير
الثانى لكونها مبداء قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها
بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة
وفق الارادة ومبداء قريب لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد
بها ما هو صور مقومة لها فى الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية
وفى الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة
للافيون والمسخنة التى للفربيون او ما هو عرض قائم كالحرارة والبرودة ليست
قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج
واحد ويرد عليهما اى على التفسيرين القدرة الحادثة على راينا معاشر الاشاعرة
فانها لا تؤثر فى فعل اصلا فلا يدخل فى التفسير الاول وليست مبداء لاثر قطعا
فلا يدخل فى التفسير الثانى وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق

كسبا والدليل على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته
وتأثيرها فيه وانه اى والحال ان فعل العبد واقع بقدرة الله اى قدرته تع متعلقة
بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه لما سنبرهن على انه تع قادر على جميع الممكنات
بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله شيئا من الافعال المقدورة للعباد واراد
العبد ضده لزم اما وقوعها معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا شك
ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما
معا ويلزم ذلك المح وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا
محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو
ايضا مح لا يقال المختار انه يقع مقدور الله تع لان قدرته اتم من قدرة العبد
الاترى انها اعم منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم عجز
تأثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في هذه الصورة
لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تع ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع
على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز
ان يكون عبثا الا انا نقول عموم القدرة لا تؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور
المعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين
كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تأثيرهما في طرفيه على سواء
فكون تأثير احديهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث
لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد
القادرين اقدر عليه من الاخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان
اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل الذى
نفينا به تأثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم للقدرة الحادثة فقال لو كان
للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تع فاذا فرض ان الله اراد
شيئا واراد العبد ضده الى اخره وانه اى ما ذهب جهم بن صفوان الترمذى
من نفى قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد فى الجبر لا توسط بين
الجبر والتفويض كما هو الحق وانه اى ما ذهب اليه مكابرة ايضا ودفع
لما هو معلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد اى موضع عال بالاختيار
وبين الساقط عن علو ضرورى فالاول له اختيار اى له صفة يوجد الصعود

الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ويسمى تلك الصفة قدرة واختيارا
دون الثانى اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوط ويندفع الاشكال
اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته اى
قدرة العبد فلا حاجة فى دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا نريد
بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير كما اعترفتم به فلا قدرة ايضا كان
منازعا فى التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها
قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها
كان نزاعه معنا فى اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى
وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه بان التأثير
من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما فى القدرة الحادثة عندنا **المقصد الثانى**
هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصرى من المعتزلة مطلقا
قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسبين او احدهما
مؤثرا والاخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب
الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى
الخالق والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان
حصول مراد احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح كما فى تعدد الاله واما فى
غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين
اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما وجوزه الاصحاب
لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة للعبد غير
مؤثرة فى مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تع لجميع
الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تع تأثيرا ومنعه المعتزلة
اى منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير
مؤثرة على رأيهم بل لا يكون القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير
كون مقدور بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون مقدور بين قدرة كاسبة
وقدرة مؤثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين
للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق
الله تع فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها اى القدرة الحادثة لا يتعلق

قال الآمدى الظاهر ان قيد الاطلاق دفع توهم
بين قادرين خالق وكاسب اصحابنا جوزوا مقدورا بين
خالقين او كاسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك
مطلقا نظرا الى الحسين عبارته فاطلق منه

بفعل خارج عن المحل اى محل تلك القدرة الحادثة فلا يقدر زيد على فعل عمرو
ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل
مغاير له وبالتشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كما سببين على فعل
واحد شخصي **المقصد الثالث** اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان
القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل
وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات
فجعلها صفة عدمية فالحق اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه
البرهان واختار الامام الرازى فى المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة
فى حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه
النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اى القدرة الحادثة
بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشى
عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى
المقصد الرابع اختلف فى طريق اثباتها اى اثبات القدرة الحادثة والعلم
بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انها يعرف ويعلم وجودها بالوجدان
كما اشرنا اليه بحيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو
ضرورى فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا لنا دون حالة السقوط وكذا
نجد تفرقة ضرورية بين حركتى الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمدانى
من المعتزلة هو اى طريق اثباتها تأتى الفعل اى تيسره من بعض الموجودين
دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول
له قدرة دون الثانى قلنا الممنوع من الفعل قادر عنده على الفعل ومعلوم قدرته
عليه ولا يتأتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق
اثباتها بتأتى الفعل فان قال الهمدانى يتأتى الفعل منه اى من الممنوع بتقدير
ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو
العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة
له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصحح الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف
العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر
عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فمن اين لك

ان لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر وقال ابو على الجبائى هو اى
طريق العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد توجد
تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه باضدادها من النوم والعجز
فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف
بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا **المقصد الخامس** قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة
مع الفعل اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد
القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده
فيه والا اى وان لم يمتنع وجوده قبل بل امكن فلنفرض وجوده فيه فهى اى فالحالة
التى فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى حال الفعل هف
ح لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه
متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله ح فلا يكون ممكنا اذ الممكن
لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا
يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا
يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المط فان قيل نحن لا ندعى ان
القدرة اذا وجدت فى حال كانت متعلقة بوجود الفعل فى ذلك الحال
حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة فى الحال انما هى على ايقاع الفعل
فى ثانى الحال وهو اى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعى
امكانه اى امكان الفعل فى الحال بل فى ثانى الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل
ليس يمكن قبل حدوثه فى جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذى
هو تاثير القدرة الحادثة فى الفعل وايجادها اياه على رأيكم ان كان نفس الفعل
على معنى ان التاثير فى الفعل هو عين حصول الاثر الذى هو الفعل فح اى فالايقاع
ح فى الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وان كان غيره
عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير للقدرة فيه فللايقاع
ايقاع آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتاثيرات غير
متناهية لا يقال الايقاع امر اعتبارى فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول
اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو
المراد بالتاثير والايقاع وفيه اى فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع ذلك النظر

الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل مح فانه قد يراد به ان حصول الفعل
فى زمان بشرط كونه قبل الفعل مح فلا كلام فيه اذ لا شك انه تناقض لاستلزامه
ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل بعده
واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المح لم يلزم
من وجود الفعل فى ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض
كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون
الفعل وحده بل هو ممكن فى ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتى اصلا
بل بالامتناع الغيرى وذلك لا ينافى تعلق القدرة به وقد يراد به معنى اخر
وهو وجود الفعل فى زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه بل بان
يفرض خلوه اى خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع الفعل فيه
بدله وانه غير مح فى نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به
قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذى ذكرناه من ان الفعل قبله مح بشرط
كونه قبل الفعل وليس مح اذا لم يوجد بذلك الشرط كقعود زيد فانه مح بشرط
قيامه اى يمتنع كونه قائما قاعدا معا فيكون الاجتماع محالا لا القعود فى
نفسه ولا يمتنع قعوده فى زمان قيامه فانه لا يستحيل ان نعدم القيام ويوجد
بدله القعود وقد وافق الشيخ فى ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة
كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق وغيرهم
وقالت المعتزلة اى اكثرهم القدرة قبل الفعل وتتعلق به ح ويستحيل تعلقها
بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فى بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود
الفعل وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه اى على ذلك الفعل لامتناع
تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها
شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة فى وجود الافعال
المقدورة ومنهم من نفاه اى وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود
الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان
القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوه الاول ان تعلق القدرة
بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود مح لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون
الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجد فوجد قلنا هذا مبنى على ان

على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول ايجاده اى
ايجاد الموجود بذلك الوجود الذى هو اثر ذلك الايجاد جائز بمعنى ان يكون
ذلك الوجود الذى هو به موجود فى زمان الايجاد مستندا الى الموجد
ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود اخر وتحقيقه ما مر
من ان التاثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب
الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه الثانى انه لو كان
تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقى حال بقائه
والتالى باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقى ليس الا كونه
متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا ونقول وجود
الباقى هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث
لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تاثير لتعاقب الاوقات فى
احكام الانفس قلنا ملتزمه اى نلتزم تعلق القدرة بالباقى لدوام وجوده
بدوام تعلق القدرة به او نفرق بين الحادث والباقى بما يبطل به الملازمة
المذكورة اعنى باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضى لوجوده دون غيره
وهو الباقى ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة
لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هف بخلاف الباقى فانه كان موجودا
حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس مح لكونه مطابقا
للواقع او ينتقض دليلهم اولا بتاثير العلم فى الاتقان فان المؤثر فى اتقان الفعل
واحكامه هو العلم والعالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شى منهما للاتقان
حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتاثير الفعل
فى كون الفاعل فاعلا فان الفعل مؤثر فى اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث
وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر فى اتصافه بالفاعلية حال البقاء وينتقض
ثالثا بمقارنة الارادة اذ يوجبونها اى يوجبون مقارنتها للموجود حال
الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة
حال الحدوث فكذا الحال فى القدرة قال الآمدى ولو راموا الفرق
بين هذه الصور الثلث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث
انه لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تع او قدم مقدوره

اذ المفروض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى
حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية
اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد يثبت تعلق القدرة بمقدورها
قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة
ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة
قال المص وفيه اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي نظر اذ فيه التزام
لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكره في الجواب بيان
للسبب الذي به كان المقدور متاخرا عن القدرة فهو تاييد لمذهبه لا دفع له
فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم
وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء
التعلق بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف
في وجود المقدور وبذلك يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة وايضا
ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق
اي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه اي بحسب هذا
التعلق اذ ح يكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان
محدود وكان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية
مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز
تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل
بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه
تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها
فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله
يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في
تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد
اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى
اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير
مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم
الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة ولو جوز تكليف الكافر بالايمان

يمكن ان يقال التكليف في الحالة الاولى ليتحقق الحالة الثانية مع لا يلزم التكليف بغير القادر وانما يكون له ادراكات في حالة واحدة ...

بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس
مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور و
قد فرضنا انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المح عندنا فيلتزم جواز التكليف
بالخلق المذكور ولئن سلمنا الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال انما هو
بقدرته وان لم يكن وجوده مقدورا له ح بخلاف علم الجواهر والاعراض
فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز
التكليف بخلقها وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا
ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا
الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا قبل حدوثه لكن تركه
بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث
الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعلا ولا تركا فلا يجوز التكليف به
واما ما ذكر من قصة الاعذار ووجوب قبولها فمبني على قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها ثم فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم

فروع للمعتزلة

في القدرة الحادثة الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو
هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه اي الخلو عن جميع المقدورات
عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد اي لم يجوز
الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد
تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة الفرع
الثاني انهم اتفقوا على انه ينقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج في وقوعه
الى آلة كالقائمة بالمحل اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى
ما يحتاج في وقوعه الى آلة كالخارجة عنه اي كالافعال الخارجة عن محل
القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة
لا يتعلق بما في غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة
اي يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا يتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا
في كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة يتعلق بالفعل عقيبها اي هي في
وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا يتعلق به في
الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا يتعلق به

القدرة الا فى الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها متعلقة
بما بعدها مطلقا اى هى فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية
والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط
قال الآمدى ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائى قال
الفاعل فى الحالة الاولى التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه يفعل
وفى الحالة الثانية التى هى حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال
ابنه يقال فى الحالة الاولى سيفعل وفى الحالة الثانية يفعل وقال ابن المعتمر
يقال يفعل مطلقا اى فى الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد
العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال
يتبادر منها الحال وكان ابن المعتمر يختار مذهب الاشتراك والجبائى جعلها
حقيقة فى الاستقبال الفرع الرابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة
على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح
يجب ان يكون قبلها قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التى
لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان فى غير
مهم فلذلك اعرضنا عنها **المقصد السادس** الممنوع عن الفعل هل هو قادر
عليه حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور
كون الممنوع عن فعل قادرا عليه فى حالة المنع اذ لا فعل فلا قدرة عليه وقال به
اى بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز
يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد
المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور
كالسكون بالنسبة الى المقدورة او وجوديا مولد الضد اى ضد المقدور
كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان
عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافى وجود
الاحكام دون القدرة عليه وادعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد
اى قالوا ولم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذى لا يتصور
عنه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل
واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة

شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه
وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان
قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد
من اضداد القدرة حال القيد الذى ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته
قطعا والجواب عن الاول ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا ما يعود الى
جريان العادة من الله تع بخلق الفعل مع القدرة فيه اى فى المقيد حال ارتفاع
القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اى عدم جريان العادة بخلق
الفعل مع القدرة فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار
من الفرق كاف بشهادة البديهة والجواب عن الثانى انا نمنع تبدل صفاته
حال القيد فان الله تع لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال
كونه مطلقا ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة فى المقيد الى طرو ضد من
اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه **المقصد السابع** قال الشيخ واكثر
اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اى القدرة الواحدة
لا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة
بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا
متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة
لا يتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده
عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت
المعتزلة اى اكثرهم قدرة العبد يتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير
المتضادة وقول ابى هاشم من بينهم متردد ترددا فاحشا فقال مرة القدرة
القائمة بالقلب يتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها
دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا يتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات
والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة منهما اى من قدرة القلب
وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة
ثالثة كل واحدة منهما يتعلق بمتعلقاتها التى هى افعال القلوب والجوارح جميعا
غير ان كلا منهما لا يؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة اى يمتنع ايجاد
افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة

المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق
بمتعلقيهما معا دون القوة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال
القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة
بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اى القدرة الواحدة تتعلق
بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات
مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بها اى بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل
واحد في وقت واحد وانهم اى المعتزلة يدعون فيما ذهبوا اليه من تعلق
القدرة بالضدين بالضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اى طرفي
الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده و
منافيه فهو مضطر وملجا الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه
وهو بط كيف وعليه اى على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل تثبت الدعوة
الى الدين الحق والثواب والعقاب على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت
تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه
مضطرا انه فعل غير مقدور له فممنوع وان اراد به ان مقدوره ومتعلق قدرته
متعلق وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه
ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي
القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز من التقلب
من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل
الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد
ان يكون قادرا على ضده فلم لا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة
قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد
الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك
الاخر ولا شك ان نسبتها اى نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل
والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير منها ولا شك
انها اى القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل
هي اى القوة المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر

الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط
المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط
مخصوص به يتعلق وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة
المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها وهي
مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل
وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك
قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين
وفيه بحث هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة بشرائط
التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة
على افرادها بالاشتراك اللفظ وليس بشيء لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك
بينها وان كانت هي في نفسها متخالفة بالماهية او بالهوية

المقصد الثامن

العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة
خلافا لابي هاشم في اخر اقواله حيث ذهب الى انه اى العجز عدم القدرة ونفى
كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه
نفى كون العجز عرضا موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا في اثبات
كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل
يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما
هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع
ولابي هاشم ان يجعلها اى التفرقة الضرورية عائدة الى عدم القدرة في
الزمن ووجودها في الممنوع فان المم قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازي
لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان الاصل العجز عبارة عن
عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم
دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت
بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة اولى
بان لا يكون وجودية لان السلامة مع عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة يعرض

عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او عما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم
تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض
للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل
الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن
الاشعرى فى الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على
قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان
التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة به اصلا ولنختار على هذا القول ان العجز
لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكر فى القدرة وله قول
ضعيف هو انه اى العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهبت
المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن
القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه
وجوز تعلقه اى تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اى يجوز على هذا القول
تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك
لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود
ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول واما على
القول الاول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول
الذى هو الاصح انه اى العجز ضد القدرة فجهة التعلق فمتعلقهما واحد
والا لما تضادا فى التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به
ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادا كان متعلقهما واحدا اذ
لو اختلف متعلقهما لم يتضادا ومعتمد القول الثانى هو الاجماع من العقلاء على
عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم وقال المص ولو قيل فى الاستدلال على القول
الثانى ان لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدى لمعارضة القران
اى يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا
عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجز عن
الاتيان بمثل القران وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة
انما يكون بالاتيان لا باعدامها لكان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلال بان
بان العجز يقال بالاشتراك اللفظ لعدم القدرة وهو ظ وللصفة وجودية

وجودية يستعقبها الفعل لا عن قدرة كما فى المرتعش فالزمن عاجز عن القيام
بالمعنى الاول دون الثانى وعاجز عن القعود بالمعنى الثانى والمتحدون
عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القران وكان الشيخ بنى قوليه على هذين
المعنيين كما اشار اليه **المقصد التاسع** المقدور هل هو تبع للعلم او الارادة
للمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم هو تبع للارادة فلانه اى كون المقدور تبعا
للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون
المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم فلان صاحب الملكة
فى صناعة ذوالها مدة مديدة تصدر عنها افعال محكمة متقنة لا يقصدها
اى لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصد بها لم يوجد على تلك الوجوه من الحسن
والاحكام فان الكاتب الحاذق يراعى دقائق كثيرة فى حرف واحد بلا قصد
اليها ولو لاحظها وقصد اليها لفاته كثير منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان
مقدورات العباد مخلوقة لله تع بارادته المتعلقة بتفاصيلها **المقصد
العاشر** هل النوم ضد للقدرة فلا يكون فعل النائم مقدورا له اذ ليس ضدا
لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع
صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز صدور الافعال المحكمة
القليلة منه بالتجربة ثم اختلفوا المجوزون فى هذه الافعال القليلة فقيل هى
مقدورة له وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا
للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاد ابو اسحق
هى غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات
وتوقف القاضى ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا نقطع بكون تلك الافعال
مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدى
قد يدعى الضرورة فى العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين
ارتعاد يده فى نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينها فى حق
المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما فى النائم لم يبعد عن التشكيك
فى تسويتهما فى حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان فى
غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع حزازة فانا قطعنا بكون الرعدة
ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا فى حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ

شرط فى الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم
مضاد العلم وباقى الادراكات فماذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر
والسمع وغيرهما اشار بقوله الى جوابه واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين
اى جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حالة النوم من المقابلة
وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء
الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة فى الادراكات فما يراه النائم ليس من
الادراكات فى شىء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما
عند الاصحاب اذ لم يشترطوا فى الادراك شيئا من ذلك اى مما ذكر من
الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اى الادراك فى حالة النوم خلاف
العادة اى لم يجر عادته تع بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم ولان النوم
ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال
الباطل وقال الاستاذ ابو اسحق انه اى المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق
بين ما يجده النائم من نفسه فى نومه من ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات
وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان فى يقظة
من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اى فيما يجده النائم لجاز التشكيك
فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح فى الامور المعلومة حقيتها بالبديهة
ولم يخالف الاستاد فى كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك
يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع
الضدين فى محل واحد وقال الحكماء المدرك فى النوم يوجد فى الحس
المشترك وذلك ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس
الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك
صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التى من شانها تركيب
الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة فى الحس المشترك
وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية
لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة فى الحس المشترك
ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه دائما حتى لو خليت وطباعها
لما فترت عن هذا الفعل اعنى رسم الصور فى الحس المشترك الا ان هناك

هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على
الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التى
تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم
عليها بالضبط عندما يستعملانها فيعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان
الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها فى التصوير ولا شك
ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع
لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم و
يراه صور مرتسمة فى الحس المشترك موجودة فيه وبكونها كذلك اى وجدانه
فى الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك
عليه اى على الحس المشترك من النفس الناطقة وهى تاخذه من العقل الفعال
فان جميع صور الكائنات من الازل الى الابد مرتسم فيه بل فى جميع المبادى
العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان يتصل بتلك
المبادى ايضا الا معنويا روحانيا وينتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون
او ما هو كائن الا ان استغراقها فى تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها
بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال
من يقرب منها من الاصل والولد والاقليم والبلد حين لو اهتمت بمصالح
الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها
ثم ان ذلك الامر الكلى المنتقش فى النفس تلبسه ويكسوه الخيال اى القوة المتخيلة
لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال من شىء الى اخر مساوية له بوجه ما و
من التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه
مختلفة وانحاء شتى صورا اى تلبسه صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلى
او بعيدة منه فيحتاج فى معرفة ما ارتسمت فى النفس على الوجه الكلى الى التعبير
وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا بجرده اى لما رآه النائم عن تلك
الصور التى صورها المتخيلة حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب
على حسب تصور المتخيلة فى التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل
الفعال فيكون هو الواقع المطابق لما فى نفس الامر وقد لا يتصرف فيه اى فيما
اخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية

اخبت

مطلب الرؤيا واحوالها عند الحكماء

والجزئية فيقع ما راه النائم من غير حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف
فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظر الى اخر وهكذا مع تفاوت
وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه
الوجه الثاني ان يرد عليه اي على الحس المشترك لا من النفس بل اما من
الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة
فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور
الخيالية ولذلك فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في
منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها
في الحس المشترك فيصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم يكن مرتسمة في الخيال
من الامور الخارجية وقد يفصل ايضا بعض الصور المتادية اليه من الخارج
ويرسمها هناك ولذلك قيل ان النوم عن المنام من هذا القبيل واما مما توجبه
مرض كثوران خلط من الاخلاط الاربعة او بخار فان المرض اذا اثار
خلطا او بخارا وتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها
بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يرى في حلمه الاشياء الحمر
والصفراوي يرى النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة
والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة يحاكي كل خلط او بخار
بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الواردين عليه من الخيال
وما توجبه مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا
يعتبر بل لا تعبير له فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول
اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها
اي مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اي عن حمل المائة الاخرى هذا
هو الموافق لكلام الآمدي وان كان الموجود في اكثر النسخ حملهما وقيل
هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز
من حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل احديهما اي
احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على احديهما من غير تعيين اي
هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائتهما
غير معينة ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال الثلثة مناقض لاصلهم

مبحث فروع للمعتزلة

لاصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة
الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه
عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل فان قيل مذهبنا ما ذكرتم
لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا يتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد
في محل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد ولو كانت القدرة على
حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا
قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف بمعنى ان
المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون
تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا
الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى المائتين
فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة في القدرة موازية للاعتمادات
المائة الاخرى حتى لو حصل له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا
هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فما تقولون في مائة اخرى منفصلة
عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد
له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في
المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي يمكن بها من
حمل المحمولة فقد نقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد
في محلين مختلفين الفرع الثاني شخصان يقدر كل منهما على حمل مائة من
اذا اجتمعا عليه اي حمل المائة وحملاها معا فقد اختلف المعتزلة ههنا فمنهم
من قال وهو اكثرهم حملها واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما يفعل في كل
جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع
قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغني كل منهما عن الاخر وربما التزم
هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا بل مستحيلا ومنهم من قال
وهو عباد الضيمري والكعبي هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه
وذاك حامل للبعض الاخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة
المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس
الامر ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد

من القادرين على السوية فلا يتعين شيء منهما لفعل احدهما الفرع الثالث
وهو مبني على تاثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد
تولد في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان يحرك الشخص
بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا اخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة
وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات واما في محال
مجتمعة كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات
متعددة بان يتحرك معا الى جهة واحدة بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة مثلا
عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة
غير القدرة على تحريك الجزء الاخر فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة
اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك
مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة والا اي وان لم يكن القدرة على تحريك
جزء غير القدرة على تحريك الجزء الاخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك
جزء قدرة على تحريك جزئين لكان اي تلك القدرة وذكرها تانيثا وبل التمكن
قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم
ان يقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان
عدم الاولوية قال الآمدي هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون
بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل
لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد
منها حركة وتمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام
ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق
لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة
لا نهتدي لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق
يتعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه
لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا
على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق
القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف
التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون

ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا مخصص لعدد ذلك واما الجبائي فانه
قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا نجد القادر على المشي يمتنع عليه
المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه
وهو مبني على اصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع
فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص
بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع
بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة
فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة وبما
نقلنا تبين ان كلام الجبائي في تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في
اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع من الفروع قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك
كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه وهو اي كون القيد مانعا عن الفعل
فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على الفعل ممنوعا منه اذ لا مجال
للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت
من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وبه اي بجواز الاجتماع مانعا عن التحريك
منع الجبائي كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى معها
وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا عن الفعل يقتضي
كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه المقصد
الحادي عشر اي من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا المبحث
من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع
الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل
فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له
القدرة المحركة يمنة ويسرة هل يقدر ويقوى على التصعيد والرفع الى جهة
الفوق منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة
فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان الرفع اشق واقوى من تحريكه دحرجة
وعليه اي على المنع البهشمية اي الطائفة التابعة لرأي ابي هاشم واوجبوا
للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على القدرة المحركة يمنة ويسرة ولا يخفى
ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز

وهذا ما ذكر في صدر المقصد واحال على هذا الموضع

الاحتياج الى ما يزيد عليها **المقصد الثاني عشر** بل الحادي عشر لما عرفت القدرة
مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة
بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع
المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها
فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف
من احكامها و لا شك ان احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا
فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة
باللمس ولين اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج
بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من
اصابه لغوب واعياء يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قلته
في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج **المقصد الثالث عشر**
بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود
في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست
باكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدا ولازما اما المبدا فهو
القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل واما اللازم فهو
ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان مزاول التحريكات الشاقة اذا انفعل
عنها صدّه ذلك عن اتمام فعله فلاجرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة
ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدا وهو القدرة والى ذلك اللازم
وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير
ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل
كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك
اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول
والوجود فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا ابناء على ان المعنى الذي وضع له
لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر
الذي يتعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون
مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه
بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر

كالذي يصعد بقدرته فان مزاجه يمانعه من الصعود ويهبط

مطلب تفصيل معنى القدرة

اشار بقوله اعني كون الحيوان او الى معنى محقق لان القدرة هي المفهوم الاعتباري

والقدرة بهذا المعنى مبدا لجميع الافعال الاختيارية منه ولا يختص مبدائية بالمعنى الذي يمكن به صدور افعال شاقة فقط ولعل مراده الاختصاص بعضها بل اراد بان مبداها او الحاصل ان القوة هي القدرة الكاملة ومبداها اصل القدرة لانه متاخر عن المكان تاخر الفعل عن القوة بمعنى القدرة

قال الاولى ان يقال اعني الامر المؤثر لان اطلاق الصفة على جميع اقسام القدرة التي بعضها جواهر غير صحيح

وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما واذا انتقش هذه المعاني
على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة و
المراد ههنا جنسها اي المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس
القدرة وهو كما قاله ابن سينا مبدا التغير في اخر من حيث هو اخر وقولنا
من حيث هو اخر ليدخل فيه اي في هذا الحد المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث
هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها ويؤثر من حيث هو جسم ينفعل
عما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان
هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر
هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه في
ازالة الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا
لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الاخر هو المغاير
بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى
ينقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة
وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول
النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة
الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازي
بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون القوة مقولة
عليها قول الجنس بل قول العرض القائم لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض
في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اي هذا الامكان
سبب القدرة عليه اي على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان مجازا وذلك
لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الا
مكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم يؤثر القدرة في ذلك المراد
فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب التعلق ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق
اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام
الرازي ووجهه بان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان
اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل وللتنبيه على
ذلك قال المص وهذا اي الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي

ضلعيها

النفس الناطقة والبدن متغايران بالذات

فانه اى الامكان الذاتى قد يقارن الفعل فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا
دائما وينعكس من الطرفين اى طرفى الوجود والعدم فانه ممكن الوجود ممكن
العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل
ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يجوز وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت
قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل
ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد وقد لا يكون فان
الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتى والنطفة
ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شئ من النطفة بانسان بالضرورة فتامل
وقد يقال القوة فى العرف للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكرها ولا ويقال
القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى
سبب للقدرة ومبداء لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبداء
لهذه القوة ففى المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة
فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل اراد ههنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن
منها ويقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية
وهى بمعنى القدرة اذا اخصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية المقصد
الثالث عشر وفى النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة تصدر عنها اى عن
النفس بسببها الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى فى حرف حرف
او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر فى نغمة نغمة او فى نقرة نقرة فالكيفية
النفسانية اذا لم يكن ملكة لا يسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن مبداء لصدور
الفعل عن النفس لم يسم ايضا خلقا واذا كانت مبداء له بتعسر وتامل لم يكن
خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة
هى مبداء لما هو كمال ورذيلة هى مبداء لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون
مبداء لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها
اياه تحتاج الى قوة ثلث احديها القوة التى يفعل بها ما يحتاج اليه فى تدبيره
ويسمى قوة عقلية ملكية وثانيها القوة التى بها يجذب ما ينفع البدن ويلايمه
ويسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به ما يضر البدن وبوله ويسمى قوة غضبية
سبعية ولكل واحد من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة

يقال ذوبت فى الامر اذا نظرت فيه وفكرت بهمز ولا يهمز صحاح

فالفضيلة الخلقية هى الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هى الاطراف
من تلك الاحوال وغيرهما اى غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئا منهما اى من الوسط
والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هى الاوساط من احوال القوى
المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هى اطراف تلك الاوساط ثلثة منها
من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفى كل الامور ذميم فالعفة
هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذى هو افراط هذه القوة و
الخمود الذى هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين
التهور الذى هو افراط فى هذه القوة والجبن الذى هو تفريط فيها
والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التى هى افراط
هذه القوة والبلاهة التى هى تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول
الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شئ واحد هو الجور
وفى الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هى التى جعلت قسيمة
للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهى ظن باطل اذ الملوف
من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة
والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التى وجودها من افعالنا والفرق
بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه
ايضا ان الحكمة المذكورة هنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها
بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبيه له
ان الافراط المذموم انما يتصور فى القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه
القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة
المركبة من العفة والشجاعة والحكمة يكون افضل من كل واحد من اجزائها لا من الحكمة
النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله فى المبداء والمعاد و
الاطلاع على حقايق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة فى العدالة كما يظهر
بادنى تامل فى مقالتهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان الخلق يعتبر
فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية ولا يعتبر ذلك فى اصل
القدرة وايضا لا يجب فى الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة
فى القدرة فالفرق بينهما ظ سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء

مطلب الفرق بين الحكمة التى هى هيئة للقوة العقلية متوسطة بين الجربزة والبلاهة والحكمة النظرية

فان الخلق لايتصور فيه ذلك بل لابد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد
الضدين خاتمــــة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر في النوع الثالث
والرابع الاول من هذه الامور القريبة المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته
لكرامتنا ومثوبتنا ومحبتنا لله ارادتنا لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد
يقال محبتنا لله تع كيفية روحانية مرتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه
على الاستمرار ومقتضية للتوجه الى حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا
لغيره فكيفية يترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا
كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه
الثاني من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض
الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضاء هو ترك الاعتراض
فالكفر مع كونه مريدا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه الثالث الترك
بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما
حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض واما عدم ما لاقدرة
عليه فلا يسمى تركا ولذلك لايقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان
قصدا اى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا
يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به اى بالترك الذم والمدح والثواب
والعقاب فلو لا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا وقيل انه اى الترك
من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتيادة
وقيل هو اى الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اى عدم الفعل مستمر
من الازل فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور
لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صح ان
يكون العدم اثر القدرة قالوا ولابد ان يكون كلا الضدين مقدورين
حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للاخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا
لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء
ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية
الصعود الرابع من تلك الامور العزم هو جزم الارادة بعد التردد الحاصل
من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات والنفرات

خاتمة
المحبة
الرضاء
الترك
العزم

والنفرات النفسانية فانه لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل
العزم وهذا كله اى الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك انما يصح اذا فسرناها
اى الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل او ما
يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح
لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد
يكون سابقا على الفعل الذي يجب اقترانه بالصفة المخصصة النوع الخامس
من انواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه اى في هذا النوع
مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما
من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة
فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد افاد العلم
بتلك الماهية على وجه لايتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر
المحسوسات على ما مر وهذا مما لايخفى على ذي انصاف نعم قد يقصد في الحسن
شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو
كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات
الطيبة المتناسبة للقوة السامعة والجاه اى وكالجاه والرفعة والغلبة
للغضبية وكادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية
وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء
الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله
على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تتنفر الطبيعة عنه فادراكه
من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة
وبهذا ايضا ظهر فائدة الحيثية في تعريف الالم قال الامام الرازي ورد ذلك
اى كون اللذة عين الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك
بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة ونعلم ايضا
ان ثمة ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس
ذلك الادراك او غيره وانما ذلك الادراك سبب لها اى للذة وانه
هل يمكن ان تحصل اللذة بسبب اخر مغاير لذلك الادراك الم لا وانه هل يمكن

النوع الخامس
المقصد الاول

حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يتحقق شئ من هذه
الامور بدليل يوجب التوقف فيه اى فى الكل الى قيام البرهان وكذا الحال
فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف بان له هذه المناقشات
وقد اختار ان تصورهما بديهى واصل من تصور الملايم والمنافر قلت لعله
اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا
تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر فى
تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن ذكريا الطبيب الرازى لا لذة
اى ليست اللذة امرا محققا موجودا فى الخارج بل هى امر عدمى هو زوال
الالم واليه اشار بقوله وما يتصور منها اى من اللذة انما هو دفع الم من الالام
كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المنى لاوعيته
وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعنى
زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية ولا نمنع نحن جواز ان يكون
ذلك اى دفع الالم وزواله احد اسبابه اى احد اسباب حصول اللذة اذ
بالعود الى الحالة الملايم يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا
زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل
ادراكها الذى هو اللذة انما ينا زعه فى مقامين احدهما انه اى اللذة وتذكر
الضمير للنظر الى الخبر دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال
الالم وثانيهما انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق اخر سوى دفع الالم وتما
ينبه على انه قد تحدث اللذة بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق
اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها اى اللذة التى اوجبها ذلك الشئ
دفع لالم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور وذلك الموجب
للذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة والاطلاع على
مسئلة علمية بغتة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم يفقدانها
فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا
لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها فى ضمن
جميع جزئياتها ومتألما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت
له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر

اخر زال بعض اخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم
سببه الذاتى تفرق الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس
فالحار انما يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق
الاتصال لانه يشتد تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف
اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم
لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات
يولمان بفرط التفريق والعفص والقابض بفرط التقبيض المستتبع للتفريق
وكذا الحال فى المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات
القوية يولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ
وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع وانكره
الامام الرازى فان من عقر اى جرح بحديد مسكين شديد الحدة فى الغاية لم
يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك اى تفرق الاتصال سببا ذاتيا
وحيا لامتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه
ليس سببا لذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يعد العضو لسوء المزاج
الذى هو المولم وحصوله يستدعى زمانا ما وان كان قليلا فربما يبتدى
العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ فيحصل الالم الذى هو مسببه
وربما احتج الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم
بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمى فلا يجوز
ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى بالضرورة واحتج
ايضا على ذلك بان التغذى مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة
الا بتفريق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما ينصرف جزءا من المغتذى بالفعل بان يفرق
اتصال اجزاء المغتذى ويتوسط بينها ويشبهها والاغتذاء حاصل لاكثر
اجزاء المغتذى فى اكثر الاوقات فيكون التفريق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء
فى اكثر الاوقات فيجب ان يولم التغذى وليس كذلك لان المغتذى لا يجد
الما اصلا فلا يكون التفريق مولما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفريق
الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما فى التحلل
ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مخصصا

نظاهر العضو دون باطنه ولان المحلل هو الحرارة السارية فى ظاهر العضو و
باطنه فيكون تفريق الاتصال شاملا للظواهر والاعماق مع انه لا الم فيه فان قيل
التفرق الحاصل من التغذى والنمو والتحلل تفرق فى اجزاء صورية حدا فلصغر
هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا
جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفريق لا يختص
بجزء من البدن دون جزء بل هى حاصلة فى جميع الاجزاء فالتفرق الناشى منها
يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال
تلك التفرقات مولمة الا ان الامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات
المستمرة لانا نقول لا نعنى بالالم الا المعنى المخصوص الذى يجده الحى من نفسه
فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل
الحس شاهد بان تفريق الاتصال مولم قلنا تفريق الاتصال يستعقب سوء
المزاج الذى هو المولم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة
كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجية عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو
طبايعها لا التفرق العدمى فلا بد من اجعل العدمى سببا للوجودى واحتج فى
الملخص بوجه اخر الرازى وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور
الحادثة فى الاجسام التى تحت كرة القمر انما يحدث عن مبداء عام الفيض وانما
يختلف الاعراض والصور فى تلك الاجسام لاختلافها فى الاستعداد فالجسم
المركب مختص بصورة او كيفية لان مزاجه افادة استعداد القبول تلك الصورة
او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا و
انتفاء هو المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا اخر فقال السبب القريب
للذة والالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سوء
المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعى يرد على العضو
ويزيل مزاجه الطبيعى ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعى والمختلف
مزاج غير طبيعى يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعى بل يخرجه عن الاعتدال والمولم
من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك اى ولان سوء المزاج المختلف سبب
للالم يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة
الكبيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء

سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان انى ولمى اما انيته
فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق مستقرة
فى جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط
صفراوى على اعضاء هى على مزاجها الطبيعى حتى اذا تحرد ذلك الخلط كانت باقية على
امزجتها الاصلية والثانى من المذكورين اعنى حرارة الغب مدرك دون الاول
فان صاحب الغب يجد الما شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق
واما لميته فان الاحساس شرط مخالفة ما لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع
الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس
لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وازال ذلك المتمكن
كيفية العضو الاصلية كما فى سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثمة كيفيتان
متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به اى بالمنافر الذى هو تلك الكيفية
الغريبة فلا يكون هناك الم واما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية
باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافى الذى هو
الالم ولذلك اى ولان شرط الاحساس التاثر المتوقف على المخالفة والمنافاة
فان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها مندرجا اذ بحسب
استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحساس بها فيضعف التاثر و
الاحساس ايضا حتى ربما لم يشعر بها اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصوله
الموافقة بين كيفيتى الحاس والمحسوس وان شئت شاهدا على ما ذكرناه
فقس من داخل الحمام فانه عند دخوله فيه يستسخن الماء الحار بحيث يتشمز منه
ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى اذا لبث فيه فات
ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء
فيراه لا يدرك بسخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة سخونة بدنه
لاجل الهواء على سخونة الماء المقصد الثانى الصحة على ما ذكره ابن سينا
فى الفصل الاول من القانون ملكة او حالة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان
الصحة قد يكون راسخة وقد لا يكون كصحة الناقه تصدر عنها اى تصدر
لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير ماوفة وهذا
التعريف يعم انواعها اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة

البنات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات
اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة
وجب ان يكون صحيحا وربما يختص الصحة وتعريفها بالحيوان او الانسان
فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان الى اخر ما او يقال كيفية لبدن الانسان
الى اخره كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا اما الاول فكما عرفت واما الثانى فقد
ذكره فى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس منطق الشفاء فانه قال هناك
الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعى غير ما وفة وكانه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف
فيها واما العدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره فى الفصل الثانى من
التعليم الاول من الفن الثانى من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون
بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة
واورد الامام الرازى على جعلها اى جعل الصحة من الحالة او الملكة اى من
الكيفيات النفسانية سؤالا هو ان مقابلها المرض وليس المرض منها اى من الكيفيات
النفسانية فلا يكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه
اى انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال وهى اى هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة
او من مقولة الوضع او عدم فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا
صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغى بحيث لا يبقى الافعال
سليمة هناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن
بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال
الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة
عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة
عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المص من هذه الامور
الثلثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب
فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى مخل بالافعال
وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظ وكون هذه الامور غريبة
منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر

المراد به معقولة الوضع

واقتصر المص من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق
الاتصال فظ انه امر عدمى فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك
بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية
غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومحلة بالافعال ولا شئ منها اى من الكيفيات
المحسوسة والوضع والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شئ من سوء المزاج
وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض
الذى هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما
عن امور وجودية مقابلة للامور التى سميناها مرضا وهى المزاج الملايم والهيئة
الملايمة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هى عدم تلك الاشياء المسماة
بالمرض وعلى التقديرين لم يكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك
كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة
عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة واورد الامام الرازى
فى المباحث المشرقية على هذا الحد الذى ذكره للصحة شكوكا واجاب عنها
ايضا الاول لم قدم الملكة على الحالة فى الذكر وانما يكون الكيفية النفسانية
التى هى الصحة اولا حالة ثم يصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة والحالة
المختلف فيها فقيل هى صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك او لان الملكة غاية
الحالة والعلة الغائية متقدمة فى الذهن وان كانت متاخرة فى الوجود الثانى
فيه اى فى الحد اضطراب اذ اسند فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى
الصحة فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدا الافعال هو تلك
الحالة والملكة وقوله عن الموضوع يدل على ان مبداها هو الموضوع ولا يكون
المسند اليه للفعل بحسب الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد من
شيئين على ان يكون كل منهما فاعلا على حدة قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم
والصحة آلته فى صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها
كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى فى التعريف الثانى وفى الثالث ايضا
واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او
الملكة فليس بشئ الا ان يأول بما ذكرناه الثالث السليمة هو الصحيح فالتعريف
دورى اى تحديد للشئ بنفسه حيث عرفنا الصحة بالصحة قلنا السلامة المأخوذة

فى تعريف صحة البدن هو صحة الافعال والصحة فى الافعال محسوسة معلومة
بشهادة الحس والصحة فى البدن غير محسوسة تعرف غير المحسوس بالمحسوس
لكونه اجلى فلا اشكال واذا عرفت هذا الذى ذكرناه من حد الصحة وما تعلق
فالمرض خلاف الصحة ومقابلها فهى حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن
الموضوع لها غير سليمة بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض فى الحيوانات
والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم فى الصحة بالحيوان او بالانسان
وانت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض فى
الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد
وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثانى من سابعة
قاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفى الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان
المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لسبب اقول من حيث هو مزاج او
الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفى المباحث المشرقية
لامناقضة بين كلاميه اذ فى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى
كان مبداء للافعال السليمة وثانيهما مبداء الافعال المأوفة فان سمى الاول
مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا فالتقابل من
التضاد والاظهر ان يقال ان اكتفى فى المرض بعدم سلامة الافعال فذلك
بكيفية عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك امر وجودية فلابد
من اثبات هيئة تقتضيها وكان ابن سينا مترددا فى ذلك فلا واسطة بينهما اى
بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ لا خروج عن النفى والاثبات
فالكيفية التى بها يصدر الافعال عن موضوعها اما ان يكون افعالها سليمة او
غير سليمة فالاول هى الصحة والثانية هى المرض واثبت جالينوس بينهما
واسطة وسماها الحالة الثالثة كالناقه ومن ينقص اعضاءه آفة او يعرض
مرة كالشتاء ويصح مرة كالصيف لا صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك
اى اثبات الواسطة بينهما انما هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان
والجهة وتعلم انه اذا روعى شروط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة
بينهما اصلا لان العضو الواحد فى زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من
ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين

العرفين بما مر اذا روعى الشرائط المعتبرة فى التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع
بينهما الواسطة فانما هو اى امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل
فانه اذا اهمل شىء من شرايطه جاز ارتفاعهما معا وح يثبت الواسطة بينهما
قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد
نسى الشرائط التى يجب ان يراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك
الشرائط ان يعرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد ويكون الجهة و
والاعتبار واحدة وح ان جاز ان يخلو الموضوع واحد عنهما كان هناك واسطة
والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد فى زمان واحد
فلابد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما او
اما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد اخر ويشترط
فى شروط لا حاجة اليها يعنى ان يشترط فى حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج
سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا وفى كل فيخرج من يصح
مرة ويمرض مرة وان لا يكون هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال
فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط فى حد المرض انه يعم جميع الافعال من جميع
الاعضاء فى جميع الاوقات فيخرج الامور المذكورة من حده ايضا ويثبت
الواسطة قطعا الا ان النزاع ح يكون لفظيا الفصل الثالث من فصول الكيف
فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها اى الكيفيات المختصة
بالكميات عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين
للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد و للمتصلة
التثليث والتربيع اى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع
وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الماهيات العارضة للسطوح الكثيرة
الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل
من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار لون قال الامام الرازى هذا
النوع من الكيفيات هو الكيفية التى يعرض اولا وبالذات للكميات وبتوسطها
لغيرها ويدخل فى ذلك ما يكون كذلك اما النفسة كالشكل العارض للمقدار
واما الجزئية كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل الخلقة
عارضة للجسم الطبيعى اذ لولا لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها

المقصد الاول

هذا مبنى على ما عليه ظ كلام الحكماء من كون مثل الواحد والزوجية والفردية امورا موجودة منه

تكلم الامام ايضا منه

لايقال انما يبعد فى داخل الجسم لانه بعض الجسم التعليمى
لانا نقول لايتم ذلك الا بالبرهان ولولا انه على انه
ليس عارضا للجسم الطبيعى منه

من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شى مخصوص وكلا القسمين عارض
للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية للجسم الطبيعى ومعنى
كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكذا الجرى فى الخلقة حاملها الاول هو المقدار
فالخلقة عارضة بالذات للكم قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء
داخلين فى هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لالون
ولاضوء فى عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا فى دواخل وكذلك الضوء
فى المضئ بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح وقوله كالزاوية يدل على ان
الزاوية كالخلقة فى انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليس
كذلك كما يدل عليه قوله فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما
لا باستقامة فالزاوية هى تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين
والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره فى تعريف الزاوية المسطحة
دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة
عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا اما
اذا اتصل خطان على نقطة فى سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح
عند ملتقاهما هيئة التحدب فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية وقد يطلق
الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على الشكل وليس يعتبر
فى تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما تامة
كما اذا كان الخطان مستقيلين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط اخر يحيط
معهما به ولا ان يكون ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين وقصيرين
او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث
يتوقف على اضلاعه الثلثة وكل واحدة من زواياه يتوقف على ضلعين
فقط وقولنا من غير ان يتحدا احترازا عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصيرا
قوسا واحدا واما قوله لا باستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة
ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية
من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوى وانها اى ولانها توصف بالاصغر
والاكبر ويكونهما نصفا وثلثا لزاوية اخرى ولاشك ان هذه الصفات
اعراض ذاتية للكم فيكون الزاوية كما ولذلك عرفوا المسطحة بانها سطح احاط

جواب عما قاله الامام لكنه انما يتم اذا كان المراد من
اختصاص هذه الكيفيات بالكميات ان شيئا من
افرادها لا يوجد فى غيرها وان لم يكن مرادهم
من الاختصاص هو هذا ارتفع الجواب
منه

فان قيل سلمنا انهما فيما فى الجسم التعليمى
لا يمتنع ان يكون معروضهما الجسم الطبيعى كما فى
هذا النوع بل لابد من دليل على ان معروضهما
الجسم التعليمى وليس للجسم الطبيعى منه

احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انه
اى هذا الاستدلال انما يتم ان لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزى لها
اى للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها يجوز ان يكون
لانه اى لان هذا المعروض الذى هو الزاوية عارض للكم كما فى الشكل فانه
يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذى هو الكم ويبطله اى يبطل كون الزاوية
من الكم انها يبطل بالتضعيف وبتقدمه اما القائمة فانها كلها يبطل بالتضعيف
مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها يبطل اذا
اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد
بالتضعيف ولا يبطل فلا يكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من
مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف
بالزيادة فيحصل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها
مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد
لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التى هى اصغر من نصف قائمة او اكبر منها اذ يجوز
ان يبقى هناك زاوية فى الجهة الاخرى من الخط الاخر نعم يلزم من تضعيف
المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال فى تلك الحادة اذا ضعفت مرارا
ويكفى بذلك فى الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شئ بل
يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا يقبل الانقسام على
موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هى بعينها احدى
زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم
من جعل الزاوية من الاضافة فقال تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه
ظ فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها
من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمى اعنى انتهاء السطح عند نقطة
مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم فى رسالة
صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها المقصد الثانى قال المهندسون الخط
المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اى على سمت واحد
لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا اثبت احد طرفيه على
حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول

وبطلان البعض اعم من ان يكون فى ضمن بطلان الكل
كما اذا كان حصول الزاوية لوقوع خط على راس خط اخر
او لا كما اذا كان حصول الزاوية المنفرجة لوقوع خط
على وسط خط اخر منه

مولانا كمال الدين الحسن القادسى وهو الذى اشار
اليه المصنف بقوله ممن له كعب عالى منه

حصلت الدائرة وهى شكل اى سطح يحيط به خط فى وسطه نقطة جميع الخطوط
الخارجة عنها اليه اى من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز
الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها
والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين وطرفيا وهو منتصفها
ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد
الى وضعه الاول لحصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة جميع
الخطوط الخارجة منها اليه اى الى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة
وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل
من المركز الى المحيط فى الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعى المربع المتوازى
الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة
والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازى الاضلاع
وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان
من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط موازٍ لكل
خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع
المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الاخر الموازى
للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك
كانتا متوازيتين واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة اى احد ضلعى القائمة
من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول لحصل المخروط المستدير
وهو جسم احد طرفيه دائرة هى قاعدته والاخر نقطة هى رأسه ويصل
بينهما سطح يفرض عليه اى على ذلك السطح الخطوط الداخلة بينهما اى بين
محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم ان ما نقل عنهم انما ذكروه لتسهيل
تخيل هذه الامور لا لان وجودها فى انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط
عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط
المتاخر عنه فى الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتاخر عنه ومن
هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احديهما الى الاخرى على سمت
واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة
قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله

على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذى هو فى اصطلاحهم سطح
مساوى الاضلاع قائم الزوايا قال المص وهذا الذى ذكره المهندسون
من الخطوط والسطوح والمجسمات كلها امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا
وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين وقد يقال قامت البراهين على
وجودها فى مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافى ذلك كون احكامهم
يقينية الا يرى ان العدد المركب من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام
صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال فى المباحث الهندسية
يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال فى معرفة الموهومات قلنا ان الموهومات قد يكون
عارضة فى نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك
احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور
اليقينية ولا يخفى شئ من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب
والهندسة تنبيه على ما مر وعلى جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات
وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحد منها فقط ولو
اعتبر المركبات فى المقولات وانواعها حصلت معقولات غير متناهية اى غير
محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنا، وثلث الى
عشار وحصلت ايضا انواع غير محصورة مما ذكروه من انواعها بحسب التركيب
الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركب مثلا الاقسام الاربعة التى للكيف بعضها
مع بعض وعلى هذا كان ينبغى ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات
لكونها مركبة من نوعين متخالفين ولكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت
داخلة فى هذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها
اى بحسب تلك الوحدة يتصف بالحسن والقبح يعنى ان الشكل اذا قارن
اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشئ انه حسن
الصورة او قبيح الصورة وهما اى الحسن والقبح بحسب الصورة غير الحسن
والقبح العارضين للشكل وحده او للون وحده قال المص وهذا عذر غير
واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها
وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها فى كل امرين يجتمعان وقد
يقال انما اعتبر الوحدة بينهما فى متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة والصورة

ووصف الشخص بحبيهما بحسن الصورة وقبحها فاذا ان عددناهما كيفية واحدة
وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا فى ذلك
فاكتفينا بها **الفصل الرابع** من فصول الكيف فى الكيفيات الاستعدادية
وهى اما استعداد نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية
واما استعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية واما
قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها اى من الكيفيات الاستعدادية
كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بهذه الصناعة
وصلابة الاعضاء لتلامتر سرعة ولا يمكن عطفها بسهولة ويتعلق بالقدرة
على هذا الفعل وشى منها اى من هذه الثلثة التى تعلق بها المصارعة ليس
من هذا الجنس الذى هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات
النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر **المرصد الرابع**
من مراصد الموقف الثالث فى النسب اى المقولات النسبية وفيه مقدمة
لبيان انها موجودة فى الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على
وجوده اعنى الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء المقدمة
اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا
بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها لوجوه الاول لو وجدت الاعراض
النسبية لزم التسلسل فى الامور الموجودة اما اولا فلان هذه الاعراض
لا بد لها من محل ولا شك ان محلها يتصف بها فله اليها نسبة بالمحلية والا تصاف
وهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها بان يقال
هذه ايضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا
تسلسل واما ثانيا فلان لوجودها الزائد على ماهيتها لما مر اليها نسبة هى اتصافها
بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها
نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها
الى البعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة فى الاعيان لكان
التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما وما مع المتقدم متقدم فيكون التقدم
الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم
تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه الثانى

المقدمة

الثانى لو وجدت النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة متكررة
وهى لا تحقق الا بوجود للمنتسبين مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر
فتوجد المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان معا وانه باطل قطعا الوجه الثالث
لو وجدت النسب فى الخارج لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لانه له مع كل حادث
اضافة اليه بانه موجود معه وله قبله اى قبل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه
متقدم عليه وله بعده اضافة ثالثة اليه بانه متأخر عنه وهذه الاضافات حادثة
اما التى مع الحادث او بعده فلا شبهة فى حدوثها واما التى قبله فقد زالت
حال وجوده والقديم لا يزول واثبتها اى الاعراض النسبية ضرار والصوفى
كما فى المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء
على وجودها اذعن لها وحكم بوجودها وحيث لم يجد دفعا للتسلسلات
التزم التسلسل وزعم انه ثبت اعراضا غير متناهية يقوم بعضها ببعض ولا يخلص
له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون
السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض وامثالهما من النسب ما نعلمه
ضرورة اى نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض
واعتبار معتبر اولم يوجد ولقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من
الموجودات الخارجية منعنا بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة
فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية فى الخارج فذلك لا يستلزم وجود
الفوقية لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى
فى الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك بان الشئ
قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التى حصلت بعد العدم لا يكون عدمية
والا لكان هى نفيا وهو ح ويجاب عنه بان حصول الفوقية بعد ما لم يكن عبارة
عن اتصاف الشئ بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت
واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما ينفى كون جميع النسب موجودة فى الخارج
اى هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فان من الاضافة
والنسب امورا موجودة فى الخارج حقيقتهما انها اضافة كالفوقية والمقابلة
ونظائرهما ومنها اضافات لا تحقق لها فى الخارج بل يخترعها العقل عند
ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان

والقسم الاول من هذين ينتهى عند حد اى يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه بخلاف
الثانى اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى
بعده وعلى هذا ينقلب تلك الادلة واندفع النقض فى الامور الخارجية
لجواز ان ينتهى السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية
اذ ليس يلزم من وجود الفوقية فى نفسها ان يكون حلولها فى محلها امرا موجودا
ايضا ولا من وجود حلولها حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة فى الماهية
لا يقتضى اشتراكها فى الوجود لجواز ان يكون بعض افراد ماهية موجودا وبعضها
معدوما وقد يجاب عن تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين

الفصل الاول

المقصد الاول

الفصل الاول فى مباحث المتكلمين فى الاكوان وفيه مقاصد سبعة الاول المتكلمون
وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون
والجمهور منهم على ان المقتضى للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به
فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول فى الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم
قوم منهم اعنى مثبتى الحال ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر
فسموا الحصول فى الحيز بالكائنية والصفة التى هى علة للحصول بالكون فهنا
ثلثة اشياء ذات الجوهر وحصوله فى الحيز وعلة قال الامام الرازى فى
الاربعين هذا عندنا باطل اذ حصول الصفة للشئ معناه تحيزها تبعا لتحيزه
فاذا فرض ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل
واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الاخر فيلزم الدور والجواب بانه
عرفت فى المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لا نم ان معنى القيام ما ذكر بل هو
الاختصاص الناعت مع انه اى سلم ان معنى القيام ذلك فلا نم لزوم الدور
لانه قد يكون ذات الصفة لا قيامها علة للحصول ويكون تحيزها الذى هو
قيامها معللا به اى بالحصول فلا دور وقوله ربما قال اشارة الى ما وجد فى
نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التى هى علة للحصول اى لو توقف
على التحيز اى الحصول فى الحيز لزم الدور لانه لما علمنا حصول الجوهر فى حيزه
بتلك الصفة القائمة به كان للحصول متوقفا على قيامها والمفروض ان قيامها
به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة ذات
الصفة من حيث وجودها فى نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها

على قيامها بالجوهر والا اى وان لم يتوقف على الحصول فى الحيز جاز انفكاك
العلة التى هى تلك الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذى هو الحصول فى
التحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول
فامكن ان يوجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذى هو الحصول
وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وتقريره
على ما فى كتاب الاربعين انه ان عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن
الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول
وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف
بهذا المعنى الدور لجواز ان يكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول
محتاجا الى علة بلا عكس قال المص وهو اى ما ذكره هذا القائل غير وارد
على كلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تأملت وقد وجهه بعض التلامذة
بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا
ان ههنا امرا اخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان
تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له
فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى
فى هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على
حصوله فى الحيز او لا يتوقف واستفسار هذا القائل متعلق لما ذكر فيها
واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما
فى النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزء الدليل اخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه
اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر
وقد ابطله هذا القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول
كما نقلناه عنه لا للشق الثانى المذكور فى الكتاب تنبيه على ما تمسك به
من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية
الممكنة للمتحيز الذى هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر يقتضى
حصوله فى حيز ما اى حيز كان وانما يقتضى حصوله فى حيز ما مخصوص بحسب
ما يقارنه من شرط تعينه اى تعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك
امران احدهما الكائنية اعنى الحصول فى الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذى

هو نسبته اى المقتضى لنسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون
الذى هو المقتضى وبين الحصول فى الحيز اعنى الكائنية المقتضاه ظاهر
واما الجواب فهو قوله لكن اى نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة
على السوية وانه لابد بحصوله فى حيز معين من مقتضى خارج عن ذاته لكن
الكلام فى ثبوت ذلك المقتضى وانه ماذا فنحن لانم ان حصوله فى الحيز معلل
بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون فان الحصول فى الحيز المخصوص
انما يثبت له عندنا بخلق الله تع فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له المقصد
الثانى فى انواع الكون اربعة هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك
لان حصوله اى حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا
والثانى وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر اخر قسمان لانه ان كان ذلك الحصول
مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز اخر
فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان
ويرد على الحصر اى على حصر القسم الثانى فى الحركة والسكون الحصول فى اول
الحدوث اى حصول الجوهر فى الحيز فى اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق
بكون اخر لا فى ذلك الحيز ولا فى غير حيز اخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب
ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر فى اول زمان حدوثه كاين
لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم واتباعه انه اى الكون فى اول الحدوث
سكون لان الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد
منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما
سكونا كان الاخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا فى السكون اللبث والمسبوقية بكون
اخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول فى الاحياز
المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات فى تلك الاحياز
فان قيل فى ابطال ما التزمه هو القائل الحركة لا شك انها ضد السكون
فكيف يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين لا يكون جزءا للاخر قلنا
فى رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة
من الحيز ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا
ينافى السكون فيه فانها اى الحركة الى الحيز نفس الكون الاول فيه لان الخروج

المقصد الثانى

الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو اى الكون الاول فيه
لا بل الكون الثانى فيه لما مر من اشتراكهما فى اخص صفات النفس ذاته اى
الكون الثانى فيه سكون باتفاق فكذا هكذا اى الكون الاول لان المتماثلين
لا يتخالفان قال الآمدى ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المختلفين
قد يشتركان فى بعض الصفات ولانم ان ما ذكر اخص صفاتهما وايضا يلزمهم
ان يكون الكون الثانى حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة باتفاق فكذا
الثانى قال الآمدى وهذا الاشكال مشكل ولعل عند غيرى جوابه واشار
المصنف الى الجواب بقوله الا ان يعتبر اى يلزمهم ان يكون الكون الثانى
حركة الا ان يعتبر فى الحركة ان لا يكون مسبوقة بالحصول فى ذلك الحيز لان
يكون مسبوقة بالحصول فى حيز اخر كما مر انفا اذ على هذا لا يكون الكون الثانى
حركة لانه مسبوق بكون اخر لا فى ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن
المكان السابق مع كونه سكونا فى هذا المكان والحاصل انا نعتبر فى السكون
المسبوقية بكون اخر حتى يكون فى اول زمان الحدوث سكونا ويلزمهم ان يكون
الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالكون فى ذلك
الحيز ولا يكتفى بما مر من كونها مسبوقة بالكون فى حيز اخر حتى لا يلزمنا
ان يكون الكون الثانى حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا
فى الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون
فى اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله ح
اى وحين اعتبر فى الحركة ما ذكر اندفع ذلك الاشكال لكن لا يكون الحركة مجموع
سكنات لان الكون الثانى سكون وليس جزءا للحركة وهو مردود بانهم يدعون
ان جميع اجزاء الحركة سكنات لا ان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة وهو ظاهر
فان الكون فى اول الحدوث سكون عندهم وليس جزء الحركة اصلا والنزاع
فى ان الكون فى اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظى فانه ان فسر
السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ويلزم تركب الحركة
من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول فى الاحياز كما عرفت وان فسر
لكون المسبوق بكون اخر فى ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة
بل واسطة بينهما ويلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون فى المكان

الثانى اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج
عن الاول لحركة فكذا الدخول فيه واما الاول وهو ان يعتبر حصول للجوهر
فى الحيز بالنسبة الى جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر
جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع
التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء اى مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين فانهم
يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور الا على وجه واحد وهو ان لا يمكن
تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه بعد
متفاوت فى مراتب البعد ومنه مجاورة جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح
بان المجاورة عين الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم بكل جزء واى جوهر بالنسبة

مطلب مسئلة يجب ضبطها

الى الاخر لا انه امر واحد قائم بهما معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض
الواحد لا يقوم بشيئين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظ ولا ان لا يقوم
بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقيا او وضع احدهما اى ولان الاجتماع وضع
احد الجوهرين بالنسبة الى الاخر فانهم اى المتكلمون لا يثبتونه اى الوضع ويثبتون
الاجتماع فالجوهران المختلفان كل منهما له اجتماع بالاخر قائم به فههنا
اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذى ذكرناه
فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا
واحدا قائم بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع **المقصد الثالث**
الكون اى الحصول فى الحيز وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة
على رأى المتكلمين موجودة اذ داخلها كما علمت من وجه التقسيم عائد الى الكون
الثانى هو نوع واحد فى الحقيقة والمميزات التى بها تميزت بكل الانواع بعضها
عن بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقا بكون اخر
اما فى مكان اخر كما فى الحركة او فى ذلك المكان كما فى السكون على رأى وغير
مسبوق به اى بكون اخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون اخر كما فى السكون
على رأى احد ونحو امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما فى الافتراق والاجتماع ولا
شبهة فى ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج وقال الحكماء السكون
عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الثانى
هو امر عدمى عندهم اذ ليس من شانها الحركة **تنبيه** اذا قلنا ليس فى الخارج

تنبيه

الخارج الا الكون والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية
منوعة كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد يعرض له صفات متخالفة لا يوجب
اختلافا فى الماهية بل ربما لا يوجب ايضا اختلافا فى الهوية الشخصية اذ الكون
الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى
جزء اخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تع وحده ولم يتصف بالاجتماع
ولا افتراق ما دام منفردا واذا خلق الله تع بعد ذلك معه غيره عرض له
والكون الثابت له اولا باق بحاله لم يتغير فى ذاته الشخصية بل صفته **المقصد الرابع**
فيما اختلف فى كونه متحركا وذلك فى صورتين الاول اذا تحرك الجسم من مكان
الى اخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لانها قد فارقت احيازها
واختلفوا فى الجوهر المتوسط الباطن منه فقيل متحرك والا كان ساكنا اذ لا واسطة
بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن اذ لو سكن مع حركة
با فى الاجزاء لزم الانفكاك وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس بخلافه
ولانه اى الجوهر المتوسط داخل فى الكل والكل داخل فى حيز الكل فهو داخل
فى حيز الكل فيكون متحيزا به ايضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه اى عن حيز
الكل الى حيز اخر اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا
متحركا وقيل الجوهر المتحيز غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها
ولم ينفصل عنها فهو مستقر فى حيزه فلا يكون متحركا والاولون القائلون
بكونه متحركا جعلوه اى جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض يشغله
الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا
فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف فى المستقر فى
السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه
اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به اعنى
الجواهر الغائبة التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق
شيئا من السطح المحيط به والحق انه نزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز كما ينبهك
عليه آنفا فان فسرنا بالبعد المفروض كان المستقر فى السفينة المتحركة متحركا كالجوهر
المتوسط لخروج كل منهما من حيز الى اخر وان فسرنا بالجواهر المحيطة لم يكن
الجوهر الوسطا مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا

من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فرالحيز لما اعتمد عليه نقل الجوهر كما هو المتعارف
عند الجمهور ولم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاد
ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر اخر من جهة الى جهة
بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك والزم على هذا القول
ما اذا تحرك عليه اى على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة
الاخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة
وهو باطل بالضرورة فيقال الدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به
المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه وذلك الذى
ذكرتموه من كون الشئ الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين انما يمتنع
في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه كما في الصورة
التى فرضتموها وشدد النكير عليه اى على قول الاستاد ولا معنى له اى للانكار
وتشديده لانه نزاع في التسمية فان الاستاد اطلق اسم الحركة على اختلاف
المحاذاة سواء كان مبدا الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع
الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون
مطلقا فلزمهم تركب من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون
في المكان الثانى فالتزموها والمخالفون له الاستاد لا يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة
في الاصطلاحات المقصد الخامس اتفق القائلون بالاكوان على انه يجوز
وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل
عن المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر
واحد حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقى
بين الجواهر من جميع الجهات وهو مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة
فانه اذا لم يمكن التلاقى من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل العريض
العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا متمكنة التلاقى
واتفقوا ايضا على المجاورة والتاليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به
ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعرى والمعتزلة المجاورة اى الاجتماع الذى
هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر غير الكون الذى
يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى امر زائد عليه وذلك بحصوله اى حصول

اى حصول الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونها اى دون
المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال
الشيخ والمعتزلة ايضا التاليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان
على المجاورة تابعان للمجاورة وتحدثان عقيبها وقالوا ايضا المباينة اى الافتراق
المفسر بما تقدم ضد للمجاورة التى هى شرط للتاليف فلذلك ينافى المباينة التاليف
لان ضد الشرط ينافى المشروط لا انه ضد اى لا لان المباينة تنافى بل الافتراق
ضد التاليف ثم قال الشيخ وحدة المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة
وان تعدد المجاور له واما المماسة والتاليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب
تعدد المولف معه والمماس له فههنا اى فيما احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر
في جهاته ست تاليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهى اى المماسات
الست تغنيه عن شايع تخصيصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر
الرطب والجوهر اليابس يولد تاليفا واحدا بينهما قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا
تالف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد
فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله فههنا اى
فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته تاليف واحد واذا جاز
قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل ههنا ست تاليفات لا سبع
حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة وابطلوا اى ابطل
هؤلاء وحدة التاليف التى ذهب اليها الطائفة الاولى بانه قد مر ان المباينة
مضادة لشرط التاليف اعنى المجاورة فيكون منافية له ولا شك انه يزول
بمباينة واحد تاليف جوهر واحد من السبعة معه اى مع الجوهر المحاط بها
وتاليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة
ان يبطل التاليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاد ابو اسحق المماسة
بين الجواهر نفس المجاورة بينها وانهما متعددتان بحسب تعدد المجاور المماس
ضرورة فالمباينة على رايه ضد لهما حقيقة وذلك لانها ضد المجاورة بالاتفاق
والمجاورة عين المماسة والتاليف على اصله فيكون المباينة عنده ضد المماسة
والتاليف حقيقة وقال القاضى ابو بكر اذا خص جوهر بحيز اى اذا حصل
فيه ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر اخر ثم زالت تلك المماسات

واورد عليه بان الجوهر اذا احاطه ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس لكل واحد منها فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم منه

هكذا ذكره الامدى

والمجاورات عنه فالكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد قبل المماسة وبعدها
واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فان
الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال
الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسة
والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله
ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة وهذا
الذى ذكره القاضى اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط
البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض المختلفة بمحله ومن امتناع ان
يكون الجوهر او ما قام به مؤثرا فى حكم جوهر اخر لان حكم الجوهر يمتنع ان
يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المص
على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضى اقرب الى الصواب
ولم يتعرض لما اورده الآمدى من تزييفها لانه زيادة تضييع للاوقات

فروع على اصول اصحابنا فى الاجتماع والافتراق الاول الجوهر

الفرد المتفرد عن غيره يتصور له ستة مماسات معينة لان ما تماسه لا يكون
الا معينا وضدها اى ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة
لان ما يباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس
مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه
جوهر ثالث او اكثر هذا اذا كان المباينة قبل المماسة واما اذا كانت بعدها
فقال الشيخ فى قول تضادها اى تضاد المماسات الست المعينة ست مباينات
غير معينة كما فى القسم الاول وقال فى قول اخر تضادها ست من المباينات
معينة هى المباينات الطارية على المماسات المعينة قال الآمدى هذا
تفريع من الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص
للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لا يجوز ان يكون ما للجوهر من
الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضى

الفرع الثانى الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين فى حيزين بينهما احياز
كلما قرب من احدهما بعد عن الاخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احدهما
عين البعد عن الاخر وقال الاستاد وغيره وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما

احدهما ولا يبعد من الاخر بان يتحرك الاخر معه الى جهة حركته بمقدار حركته
فبطل ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يراد ان يكون مرادهم بما قالوه ان الكون
واحد اى الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب
الاستاد وليس ثمة امر زائد على الكون هى المباينة والمجاورة فيكون النزاع
لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده
ان الكون الماخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدى اذا ضم جوهر
ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه من المنضم اليه وبعيد من الاخر
فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الاخر وقال الاستاد القرب
غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد
المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاد
مبنى على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له
ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهرا زالت مباينة واحدة
وبقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبنى
على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضى

الفـــرع الثالث الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا اخر من جهة فهل يقال
انه مباين لذلك الجوهر الاخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين
لعدم حصول المماسة فى تلك الجهة الاخرى ام لا يقال ذلك كما ذهب
اليه الاستاد لانه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى اى
حين هو مماس له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظى لانه ان اعتبر فى المباينة
امكان المماسة فى تلك الحالة فالحق هو الثانى وان لم يعتبر فالحق هو الاول

الفـــرع الرابع يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف
شئ منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبددت وزالت تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز
اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد فى المباينة من امكان المجاورة قال المص
ويكفى يعنى فى الوصف بالمباينة جوازها اى جواز المجاورة بين الكل بدلا
ولا شبهة فى هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم
قال والذى وجدان ويقين على ايراد هذه الابحاث امران احدهما معرفة
اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه فى حقيقة الاكوان تسلما تعليلا

للتحقيق اليها الى حقيقة الاكوان مما قالوا به من لوازمها واحوالها يعنى انه
اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط فى المسائل المبنية على الاصطلاحات
المختلفة واذا حقق ما قالوه فى تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به
الى معرفة حقيقتها وثانيهما ان لا يظن بجماعتنا ههنا اعوان لها اى لهذه الابحاث
تصوراتها والا فلا تجدى المباحث المذكورة فى المطالب المهمة التى
هى العقايد الدينية وما يتوقف هى عليها زيادة طائل وفائدة ولولا هاتان
الغايتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها وليس من دابى الاسهاب
فى الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر
اى احفظ وتذكر هذا القدر الذى مهدناه لك ههنا لدى ما عين يعثر
من قبيل هذه الابحاث فى غير هذا الموضع فيكف بالنصب على انه جواب الامر
عنى لا عنك اى يومك **المقصد السادس** من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجوهر
كالقاضى واتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما
متضادان لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر
بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد من الكونين
مثل للاخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما فى الجوهر
الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا فى حيز واحد اكثر من زمان فان
الكون المتجدد فى الزمن الثانى مماثل للكون الموجود فى الزمن الاول لقيام
كل واحد منهما مقام الاخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثانى يوجب
حصول الجوهر الواحد فى حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما
متضادان ومن جعلها اى المماسة كونا مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام
المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اى الاكوان
اضدادا ولا متماثلة بل مختلفة يجوز اجتماعها فى جوهر واحد قال الامدى
والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات
موجبة الاختلاف فى التسمية **المقصد السابع** فى اختلافات للمعتزلة فى احكام
الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا
فى بقاء الحركة فنفاه الجبائى واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت سكونا
والتالى باطل اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد

هذا ابتهاج من المصنف

واحد والحركة هى الكون فى الحيز الثانى عقيب الكون فى الحيز الاول فلو
كانت باقية فى الزمن الثانى كونا مستمرا فى الحيز الثانى فيكون عين السكون
واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين
عين الاخر وبالجملة فالحاصل اى فالكون الحاصل فى الان الثانى فى الحيز الثانى
سكون بالاتفاق فيجب ان يكون الحاصل فى الان الثانى كونا اخر متجددا الا الكون
الذى هو حركة والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة
التى هى الكون الاول فى الحيز الثانى يوجب الخروج عن ذلك الحيز اى الحيز
الاول دون السكون الذى ذكرناه وهو الكون الثانى فى الحيز الثانى فانه
لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان الثانى
بما مر من ان المنافى للسكون والمضاد له هو الحركة من الحيز فانها لا يجامع السكون
فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافى السكون فيه فجاز ان يكون الحركة الى مكان عين
السكون فيه وقولهم الحركة يوجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها
لا يوجب الخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول
فى الحيز الثانى الذى هو السكون فان قلت لا يخفى ان الكون الاول فى
الحيز الثانى هو عين الخروج عن الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثانى فى
الحيز الثانى ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك
ان لو ثبت تعدد الكونين فى الحيز الثانى اذ على تقدير اتحادهما كان الثانى
منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول وبه قال ابو هاشم اى انه قال ببقاء
الحركة ويلزم الكون الاول فى الحيز الثانى هو الحركة وهو بعينه الكون الذى
فى الزمان الثانى المسمى بالسكون ثانيها اى ثانى الاختلافات انه ذهب ابو هاشم
واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائى ومن تابعه صورتين
اى قالوا ببقاء السكون الا فى صورتين الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات
المتجددة فامسكه الله تعالى فى الجو من غير ان يكون تحته ما يقله فلا بد ههنا من تجدد
السكون فيه وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطارى الحادث اولى
من الباقى فلو كان السكون باقيا لا متجددا لهوى ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه
من الاعتمادات الصورة الثانية السكون مقدور للحى فانه لا بد ان يكون متجددا
اذ لو بقى لم يكن مقدورا لان تاثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث

حالة البقاء فيحبح لنام الحي بالحركة ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون
ان لا يأثم اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور والسكون المضادة للحركة
اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون اثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما
اذا كان السكون متجددا او لزوم هذا الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة
الثانية بابي هاشم فلم يجد عنه محيصا والتزم التأثم والعقاب بعدم الفعل
في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضد المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء
يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذمي
اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم فان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر
عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذم واما لانه اثبت التأثم والعقاب
بامر يدل به بالذم وليس صادرا عن المكلف اصلا ثالثها قال الجبائي الحركة
والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمسه مغمضا
لعينه وهو اي ذلك الجوهر ساكن او متحرك ادرك بالحاستين التفرقة بين
الحالتين اي حالتي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن واما متحرك ضرورة
ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره
وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمان الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون
ليس مدركا بالحس اذ لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك
عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان
خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان راكب السفينة
قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط فانها اذا كانت سهلة الجري
على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات كونها
في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بحركتها الهوائية بل ربما توهم انها ساكنة في حيز
واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم
الى غير حيزه يدل عليه كونه بكون اخر فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا
في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك
فيمن كان هاويا في الجو متكلا لحاجزه عليه فلو غلب عيناه وهو في حيز وانتقل منه
في نومه الى حيز اخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونيه في حيزيه بخلاف ما
لو لون في نومه بغير لونه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة رابعها

رابعها قال الجبائي التأليف ملموس ومبصر اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة
اذ نحن نفرق بين الاشكال المختلفة ونميز بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر
الى التأليفات المختلفة اذ لمسها فلا بد ان يكون تلك التأليفات محسوسة
بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى
الاكوان اي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة او المجاورات
المخالفة او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف واحتج ابو هاشم
على سبيل المعارضة بانه لو رئي التأليف وهو امر واحد قائم بالصفحتين من
الجسم العليا وما تحتها لزم رؤية الصفحتين معا وذلك لان تأليفا واحدا قائم بكل جزء من
من الصفحتين فاذا رئي قائما بالصفحة العليا فقد رئي قائما بالصفحة التي تحتها
ضرورة اتحاده وانما يصح هذا الاحتجاج على ابيه لو لم يقل ان المدرك جواهر
الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين يعني انه
لا نقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه
المعارضة بل نقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل
ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث
يكون مدركا من احد الطرفين دون الاخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا
خامسها قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر من انا
نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو وقع
التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنعه ابنه وقال
ان التأليفات متجانسة لان التأليفين متشاركان في اخص صفة النفس وهو
القيام بمحلين على اصله الفاسد وان سلم ذلك الاصل ففيه اي في هذا الاستدلال
مصادرة لانه يجوز ان يكون التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها
وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم يكن التأليفات مختلفة
فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المط وهو مصادرة سادسها
قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا بالقدرة كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ قد
يمنع وقوع التأليف دون المجاورة المولدة له وهذا لازم لاتفاق المعتزلة
على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب
وان كان ذلك باطلا على اصل اصحابنا سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان

وهي التي تقع بها التماثل والتخالف

مجاورة الجوهر الرطب والجوهر اليابس وان ولدت التاليف بينهما كما مر فليست المجاورة المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء اى شرطا للتاليف فى ابتداء حدوثه لكانت شرطا له فى الدوام كاصل المجاورة فانه للتاليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك كاليواقيت والصخور الصم الصلاب ونحوها فانها لا رطوبة فيها مع قوة التاليف فيما بين جواهرها وهو اى هذا الاستدلال منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما ومنهم من قال انها اى المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التاليف الذى يصعب معه الفك والتجزية لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق منهما هذا التاليف وانه مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهى شرط له ومع ضعفه اى ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط الدائر فلعل ذلك التاثير الاختلاف بين المتجاورات فى صعوبة التفكيك والتجزية عائد الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه الجبائى لا الى رطوبة بعض الجواهر ويبوسة بعضها

الفصل الثانى فى مباحث الاين على راى الحكماء وفيه مقاصد ثلثة عشر

المقصد الاول

الحركة مع

الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثانى هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم عما من شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اى بحيث يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لانعدم محض اذ يكون ح بالقوة فى كونه موجودا فلا يكون موجودا هف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة فى كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو فى كونه موجودا او متصفا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل اى يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل فى بعضها وبالقوة فى بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشىء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب ولا حركة بل لا يعتبر فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثانى اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعى ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك اى الموصوف

اى الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو اى الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا له عند استقراره فى مكانه او على حاله فهو اى ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اى للمتحرك اذ معنى الكمال ذلك اى الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما فى حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما فى الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على راى الفلاسفة وانما سمى الحاصل بالفعل كمالا لان فى القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضى سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر فى مفهوم الكمال كونه لائقا لما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها وانه اى ذلك الامر الذى هو الحركة يؤدى المتحرك الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول فى المنتهى مثلا فهذا الممكن الآخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم انه اى المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشىء منه اى من الكمال الاول الذى هو الحركة بالقوة فهو اى ذلك الكمال الاول انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثانى المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان فى مكان مثلا وامكن حصوله فى مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول فى المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثانى والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذى يجب ان يكون بالقوة فى كماله الثانى الذى هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقى منه شىء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما من حيث ان حقيقتها هى التادى الى الغير والسلوك اليه مستلزم ان يكون هناك ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادى باديا اليه وليس شىء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيهما انها يقتضى ان يكون شىء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقى من الحركة شىء بالقوة فهويته الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه

بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما
القوة التى بالنسبة الى المق فنقول بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة
بمعنى التوسط فان الجسم ما دام فى المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل
اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى
القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل
فالقوة والفعل فى ذات شئ واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت
بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك
النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة
كمال بالمعنى المذكور للجسم الذى هو بالقوة فى ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك
الكمال وبقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول
يخرج الكمالات الاول على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام
والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اول لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية
بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق فى انفسها انما هو بهذه الصور
وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية
فقط وذلك لان الحركة فى الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور
النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال اخر
عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهى اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه
بالقوة معها لا مطلقا وكونه اى كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض
للمتحرك وذلك العارض هو الكمال الثانى المقصود حصوله بالحركة ونفس
الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار
ذاته بل ذاته بالفعل فى صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة
ويراد ان محل الحركة بالقوة فى ذاته لانه اذا كان بالقوة فى ذاته لم يتصور
اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة فى شئ من عوارضه لا فى
ذاته وكلا اى وان لم يرد به هذا المعنى فهو اى المتحرك كمال اى بحسب ذاته
وصورته ايضا كما كان كما لا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد كونه
بالقوة فى عارض بل اريد كونه بالقوة فى ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته
بل بالفعل فلذلك اى فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبرنا

اعتبرنا الحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة فى ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار
الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض
دون الذات وذلك لا ينافى كونه كونه احترازا عما ذكرناه قال المص
وفى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
نظر اذ لا منتهى لها الا بالتوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة وثان هو
الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دونه ما بعده
كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى
بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة
فى اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة فى
ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد
التوهم فقط وفى الملخص ان تصور الحركة سهل مما ذكرنا فى هذا التعريف فان
كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور
المذكورة فى تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه
بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور
حقيقتها وهذا الذى ذكره المعلم الاول واتباعه فى تحديد الحركة قريب مما
قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم قالوا الخروج من
القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة والثانى هو المسمى بالحركة فحقيقة
الحركة هو الحدوث الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا
دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة لافادة تصور
الحركة لكن متاخروهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشئ فى زمان
بعد زمان بل نقول هو وقوع الشئ فى آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج
على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى
يسيرا يسيرا معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهى
عبارة عن الحصول فى آن الآن فالامور الدافعة فى تعريف الحركة ينتهى
تحليلها الى تصور الزمان الذى هو مقدار الحركة والتعريف دورى والى
هذا اشار بقوله فيقع فى تعريفه اى تعريف التدريج الزمان وهو يعرف بانه
مقدار الحركة فيلزم الدور وقال الامام الرازى اجاب بعض الفضلاء عن ذلك

تعريف آخر للحركة

بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسرا يسيرا تصورات اولية
لاحاجة الحس عليها واما الآن والزمان فهما شيئان لهذه الامور في الوجود
لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور
ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان اللذين هما شيئان بهذه الامور في
الوجود قال وهذا جواب حسن وبقولهم بالتدريج اوما في معناه وقع الاحتراز
عن مثل تبدل الصورة المائية بالهوائية فانه انتقال دفعي ولا يسمونه

المقصد الثاني

حركة بل كونا وهناك المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة يقال
بالاشتراك اللفظي بمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية و
صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبداء والمنتهى اللذين للمسافة
ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبداء والمنتهى آنين بل يكون
في كل ان في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون
الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول
اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبداء والمنتهى بحيث
اي ان يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين محيطين به و
والاعتراض بان تصور الان والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان
المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير
محتاجة الى التعريف كما اشرنا اليه وهو اي الحركة بهذا المعنى امر موجود في
الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له
في المبداء ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى اخرها فان
هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب
المتحرك الى حدود المسافة لما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار

الحركة بمعنى القطع

نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل
في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة
الموجودة لا يجوز عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود
للكليات في الخارج فان الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين
وذلك امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مماثلا
له فتكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركيب المسافة

المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر
موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض
في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان
وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد
هي التوسط بين المبداء والمنتهى الحاصل للموضوع واحد في زمان واحد
في شيء واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد
منها يعرض لذلك التوسط اي صار حصولا في ذلك الوسط ووصولا الى
ذلك الحد وهو امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم من ذلك
الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر
ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين
متعاقبين منها لا يتصور لامتناع تتالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع
تتالي العوارض ايضا وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط
تنافي الاستقرار اي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او
منتقلا اليه اما منافاته مع الاول فظ واما منافاته مع الثاني فلانه لو استقر
بعد المبداء في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبداء فتكون
الحركة ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه ولا سكون في الحيز المنتقل اليه ايضا
بخلاف من جعلها اي الحركة الكون في الحيز الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون
في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل
اليه كما مر واعلم ان مبناه اي مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها
في الخارج اتصال الاحياز في انفسها وعدم تفاصيلها اي امور لا ينفصل اصلا
بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه وذلك
لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة
واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك
الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر
وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل
الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبداء والمنتهى بل ليس هناك الا الكون
في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة

المعرفة بالكون فى الجزء الثانى واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم
منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى اخر فلابد ان يكون بينهما امتداد ينقسم
فى جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبداء لتلك المسافة والمكان
الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة فى امتداد
الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا لا يمكن فرضها متتالية
والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك
محال فالمتحرك فيما بين مبداءها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية يختلف
نسبتها الى تلك الحدود بحسب الانات المفروضة التى لا يمكن ايضا فرضها
متتالية بل كل انين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه انات اخر
المعنى الثانى للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى اخرها وهو
الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا فى الوهم لاستحالة وجودها فى
الاعيان اذ عند الحصول فى الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها اى نسبة
الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبة اى نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها
ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وبعبارة اخرى
المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت
الحركة فلا وجود لها فى الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى
فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت فى جميع ذلك الزمان لا فى شئ
من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد فى نفسه على سبيل التدريج غير معقول
لان الحاصل فى الجزء الاول من الزمان لابد ان يكون مغايرا لما يحصل فى
الجزء الثانى لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء
متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم
بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود
للحركة بمعنى القطع فى الخارج نعم لها وجود فى الذهن فانه لما ارتسم نسبة اى
نسبة المتحرك الى الجزء الثانى الذى ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى
الجزء الاول الذى يدركه عنه اى عن الخيال يتخيل امر ممتد يعنى ان للمتحرك نسبة
الى المكان الذى يدركه ونسبته الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت
فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت

ارتسمت عنه صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى
الخيال مشعرا للذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد ممتد كما يحصل من
القطرة النازلة والشعلة المدارة ليس ممتدا فى الحس المشترك يرى لذلك
خطا او دائرة كما مر فى صدر الكتاب فى مباحث اغلاط الحس وانما لم يكن
الحركة بمعنى القطع مرتبة مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو فى الخيال
لا فى الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذى ذكرناه فى تحقيق الحركة بمعنى
القطع وتصويرها ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع
ان يكون امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان
الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك
اما لان العمدة فى اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر
ويجوز ان يكون قبوله لها فى التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا
واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم
فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا
معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها
وقد سلف منا فى مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان
امر لا ينقسم فى امتداد المسافة وانهما يرتسمان فى الخيال الحركة والزمان المنقسمين
فى ذلك الامتداد فارجع اليه المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم
ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها
بعينها يتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة هى الموضوع
الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذى هو موضوع تلك المقولة موضوع
بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم يقل وهو باطل لان السود مثلا
ليس هو ان ذات السواد مستد لان ذلك السواد ان عدم عند الاستداد
فليس فيه استداد قطعا وان بقى ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا استداد
فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا استداد ولا حركة
فى ذات السواد بل فى صفته والمفروض خلافه وذهب اخرون الى ان
معنى وقوعها فى مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من
الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال فى الكم والكيف والوضع

فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك
الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل
التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة
نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات
لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها
هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة اى نوع اخر منها او من صنف
الى صنف او من فرد الى فرد وهي اى المقولات التي يقع فيها الحركة اربع كما
هو المشهور الاول الكم وهو اى وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة

مقولة الكم

في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء
اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا الاول التخلخل وهو ازدياد حجم
الجسم من غير ان ينضم اليه جسم اخر وبينه اى يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر
حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين انه ظاهر مكشوف انه لم يكن انفصل
عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء اوما يشابهه اليه حين هو عاد الى
حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فيحقق التخلخل والتكاثف
فيه وايضا فالقارورة الضيقة الرأس يكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا
مصت مصا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسه هواء من خارج
ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق
الضيقة المنافذ حدا بماء الورد وما ذلك الدخول بحلاء احدث فيها بان يخرج
المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على
رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر
حجمه بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اى في ذلك الهواء المتخلخل
البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل
المص فدخل فيه اى في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت ههنا
التخلخل والتكاثف معا ايضا فهذا الذي ذكرناه في اثبات التخلخل يعطى
ويثبت ابنيته وتحققه ولا يفيد العلم بعلته واما لميته اى لمية امكانه وصحته
كما ستعرفه فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته
كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد يكون الهيولى في بعض الاشياء

الاشياء اى في العناصر قابلة للمقادير المختلفة يتوارد تلك المقادير عليها بحسب
ما يعدها من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلك الوارد عليها من تلك المقادير
المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكثر مما كان لها يثبت التخلخل واذا ورد ما هو
اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان
يكون الكل كذلك اى ان يكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليه المقادير
المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين
لا يتعداه الى غيره لاسباب منفصلة يقتضي اختصاصه بذلك المقدار او
يختص البعض بمقدار معين لان مادته لا يقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو
رأيهم في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة
الاخر وكل منها لا يقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول
بان مادة الافلاك لا يقبل الا مقدارا معينا ينافي القول بان الهيولى لا مقدار
لها في نفسها وما كان كذلك ساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك
بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف
ولا يلزم من تحققه اى تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل
والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق
الاثر كالصورة النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحد منها يقتضي
لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية
فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا
انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك
عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان يكون قطرة من البحر حال
انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه الثاني التكاثف وهو
ضد التخلخل يعني انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل
على انيته ولميته واعلم انهما اى التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية
غير الانتفاش وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء
او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده فهو
ان يتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم
الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق عليها الاسمان

اى يطلق اسم التخلخل على الانتفاش واسم التكاثف على الاندماج باشتراك
اللفظ فان هذين اى الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع فان الاجزاء
بسبب حركتها الاينية اى التباعد او التقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسب
بعضها الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اى رقة القوام واسم التكاثف
على الثخانة وهو اى المذكور اعنى التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة
من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلثة معان اثنان منها من مقولتى الكيف
والوضع وواحد منها حركة من مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو
ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويتداخل فى جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف
السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس من جملة الاقطار اذ لا يزداد به
الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه
اى عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه فى جميع الاقطار
على نسبة طبيعية قال الامام الرازى قد يشتبه النمو والذبول بالسمن
والهزال والفرق ان الواقف فى النمو قد يسمن كما ان المتزايد فى النمو قد
يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت للنافذ فى الاجزاء الاصلية و
دخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار
سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها
والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية اى الزيادة فلا يكون باقيا
لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فى اللحم الا ان اسم النمو مخصوص
بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو
بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية والزائدة فى المعتدل باق كل واحد منها
على مقداره الذى كان عليه نعم ربما يحول كل واحد منها فى اينه او وضعه او
كيفه لكن ذلك ليس حركة فى الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية
زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء
الزائدة فى منافذها وتسمنها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت
عليه قبل وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة
بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا فى نفسه فالصواب ما قاله

مقولة كيف

اصحاب الكمون

ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول
من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا الثانية من
المقولات التى تقع فيها الحركة الكيف وتسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح
استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى
على سبيل التدريج فلا بد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى
اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس
من انكر ذلك اى انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالحار عنده لا يصير باردا
والبارد حارا وزعم ان ذلك الذى يدرك من انقلاب احدهما الى الاخر
بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا فى الكيفية بل هو كمون واستتار لاجزاء
كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز وظهور لاجزاء
كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اى هذان القسمان
من الاجزاء اعنى المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى
موجودان فيه اى فى ذلك الجسم دائما الا ان ما برز منها اى من تلك
الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء اصحاب
الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف
بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبايع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر
فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك
المغلوب من الكمون ويحاوى مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك
الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد وهذا القول باطل والا لكانت
الاجزاء الحارة كامنة فى الماء البارد جدا وفى الجمد ايضا وانه ضرورى البطلان
ومع ذلك ننبه على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة فى الماء البارد
فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحر اى بحرارة باطنه او يقل برده بحيث
يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره
وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا مشاهدة ونعلم
بالضرورة ان ذلك الذى يشاهد فيه من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو
كان فى ذلك الجبل بعض من ذلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون
حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة

من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء
الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج
ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا و يختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة
معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يخفى
على ذي فطنة وح فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى واما ان ذلك
الانتقال بالتدريج فكانهم وقعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا
يسيرا الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج

معقولة وضع

بهذه الحركة عن مكان الى مكان ليكون حركة اينية ولكن يتبدل لها وضعه لانه
يتغير به نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية او محوية واذا تغيرت
تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا
يوهم انه الذي وقعت على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس
الامر كذلك فان الفارابي قال في عنوان المسائل حركات الافلاك دورية
وضعية وفي حركة كل جزء منه اي من الفلك مكانية نظر وتامل فمنهم من قال
لا جزء له بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له فيه بل ذلك
اي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا امر موهوم ومنهم من قال يتبادل
النصفين الاعلى والاسفل وبتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة
الحادثة والمحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبدا هذا التبادل
والتغاير فانما هو تلك الاجزاء لا الامور الخارجة فعليك بالتامل حتى يظهر لك
ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا
حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية
قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وايونها ان يكون مجموعها كذلك
واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد
ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف على حول شيء
مع انها حركة مكانية يتبدل لها امكنة بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات

معقولة اين

الاين وهو اي التحرك في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فان المتكلمين
اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة
في استعمال اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية

شبهة عامة في الحركة

والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك في الاين ان كان له
من مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن
مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على
واحد على واحد من تلك الايون في اكثر من ان واحد فقد انقطعت حركته
واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك
الايون الاينية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد
في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا
كانت تلك الايون متعاقبة كانت الانات متتالية وهو باطل عندهم
وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بان
يقال المتحرك في الاين من مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو
كونه متوسطا بين المبداء والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود
المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك
تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان
متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين
المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن
ان يفرض بينهما اين آخر كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان
يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم تتالي الانات ولا انقطاع الحركة ولا
كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة
ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض
في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن
ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن ان
يفرض بينهما آنات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي المقولات لا يقع
فيها الحركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته بصورة اخرى لكن هذا
التبدل دفعي لا تدريجي كما سياتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون
الحركة في الجوهر ومنعه اي منع تبدل الصورة بعض المتكلمين وقال
لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها
فانكر الكون وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض من قال العنصر واحد

وذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر انما حصلت من النار بالتكاثف
اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء
اكثف منه والارض اكثف من الماء اذ الارض والباقية تكونت منها بالتحلل
اي برقة القوام او هو اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين
وهذا المتوسط اما الماء او الهواء والبواقي تكونت منه بالتكاثف و
التحلل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول
الباقيين بالتحلل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتحلل وحصول
الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي
هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف و
التحلل فلا تبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات وابطله اي قول ذلك
البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه ان كل ما
يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى
يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وينعكس هذه
الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة
يصح عليه الكون والفساد فيثبت تبدل الصورة في بعض الاجسام ويبطل
القول بكونه محالا الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم
العنصري كالماء مثلا بحيز طبعا اي بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم
انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجزء وهذا اعني استناد ذلك الاختصاص
الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة
فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا
نشاهد ان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا
يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا
عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها
فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا
بمخصص يخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما
كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى
حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب الاول

الاول ان الاصل ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع
عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس
كذلك اي حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا
لانه اي الموجب الجزئي الخارجي اخص من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق
الاعم لا يلزم صدق الاخص فلا يفيد الوجود اي فلا يفيد البيان المذكور
ان في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق
الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي تدعيها وجواب
الثاني منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها
امرا مفارقا وتساوي نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق
متعددا على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد
على شيء من هذين الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد هو
التجربة والتعويل على المشاهدة لدلالتها على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض
كما سيأتي في الموقف الرابع ثم نقول في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز
ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصورة لا تقبل الاشتداد بان
يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة
اضعف منها على قياس الكيفيات التي يقع فيها الحركة بل الصورة لا تقبل الانتقال
التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة يسيرا يسيرا سواء كانت
الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان في الوسط اي وسط الاشتداد
او التنقص بل في وسط الانتقال التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل
منه لم يكن التغير في الصورة اي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها
بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او
شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها
اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك المتعاقبة ان كانت فيها
ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها
آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين شيئين
زمان خال عن تلك الصورة الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل
بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون

الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه
متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة
اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما
حال كونه متحركا ممتنع بالبديهة وفيه بحث لانه لا يلزم هٰهنا محال اخر وهو انه
اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك
الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما ينبغي بانتفاء ينتفي بانتفاء ما فيه
الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات انية الوجود لا يوجد شيء منها
في الازمنة الواقعة بين تلك الانات فان سميت مثل هذه حركة لم يكن
الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان
والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منها
واقعة بازاء قطعة من الاخر فمثل هذا لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها
ولا يخلص عن ذلك الا ما من ان المتحرك في الكيف مثلا له فيما بين مبدأ الحركة
ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيالة الذي
يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل شخصه لا بد ان يكون عرضا ليقوم محله
بدونه فلا يتصور حركته في الصور المقومة لمحالها وايضا لا بد له في الحركة اي
ما يقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة
وحدها لا وجود لها فان المادة لا يتحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة
المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة
بصورة معينة فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالصورة وقد يقال يحصل المادة
بتشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع
حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات محصلة ومع صورة اخرى
ذات محصلة مغايرة للذات الاول وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة
حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب
كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة الا بصورة
معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة
للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كان كذلك وللبحث فيه مجال

مبحث مضاف

واما المضاف فطبيعة غير مستقلة بنفسها بالمفهومية بل هي تابعة لغيرها فان

فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلهما المضاف ايضا والا فلا
معنى ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت
بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة
عارضة لاحدى المقولات الاربع ووقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض
ان ما اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من
سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى
نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة
تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان
جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا
من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا او كان على اشرف اوضاعه
ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا
من اضافة الى اخرى تدريجيا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء
هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في نفسها لا يتصور ايضا انتقال
الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت
من انها لو تغيرت في انفسها فلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية و
هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية
ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما
بلا تبعية لشيء وح نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى اخر
تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا

مبحث متى

في النجاة اي وجوده بجسم تبع الحركة اي هوية له بتوسط الحركة فان ما لا
حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لم يكن
تابعة له واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة
ويقع فيه نوع اخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى
حركة لكان لمتى متى اخر وهو ممتنع اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان اخر كعروض القبلية
والبعدية وقال في الشفاء سنعة اي يكون الانتقال في متى دفعيا اذ الانتقال
من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان

متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان مشتركان
في آن فيل ذلك الآن مسمى للوضوح متناه بالقياس الى الزمان الاول وبعد
مسمى لمتناه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول
وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء
المسافة حدود غير منقسمة ليكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض
دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان فبينهما مسافة منقسمة كان الانتقال
من احدهما الى الاخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان اخر
بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال
في الشفاء ونسبة ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون
تبعا للانتقال في شيء اخر من كم او كيف فيقع التغير فيعرض نسبة فيه التبدل
واليه اشار بقوله وهو اي متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية
لانه نسبة تابعة لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت
ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار
واما معقوليا ان يعقل ولم يتعقل فاثبت بعضهم فيها الحركة وابطل قول هذا
بان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه
الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن الى السخونة ومن
المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان متوجها الى الضدين واذا لم يكن
التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن
الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد ولقائل ان يقول
ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن
من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب
التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها
والحق انهما اي الحركة فيها تتبع الحركة في غيرها لانهما ايضا حالتان نسبيتان
فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة
كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا
يسيرا والطبيعة قد يجوز كذلك والآلة قد تكل هكذا وفي جميع هذه الصور تبدله

يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج
ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك والقابل فربما ينتقص قبوله واستعداده
لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية وانت خبير
بان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين المقصد
الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا لدامت الحركة بدوامها اي بدوام
الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى
ببقائها وايضا فالجسمية عامة للاجسام كلها والحركة مختصة ببعضها غير لازمة لها
فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فيلزم على تقدير كون الجسمية علة اتحادها
في الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم بط لان جهات
الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان
الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه
وايضا فلانها اي الحركة التي علتها الجسمية اما لمط فينقطع الحركة عنده اي عند
حصول ذلك المط مع بقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم التخلف اي تخلف
المعلول عن علته واما لا الى مط فيتحرك الجسم اما الى جميع الجهات معا وانه
مح بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية
هي الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي
يقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة لما عرفت من انها متجددة متقضية ويلزم
ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع
فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا بل هي مع حالة غير ملائمة اي بل العلة للحركة
الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة تترك
طبعا طلبا للملائم اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن
قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية
كانت الطبيعة محركة للجسم لرده الى الحالة الملائمة ويختلف اجزاء الحركة
بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلته
الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئي علتها اعني
مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم ان نيل الملائم غاية
مطلوبة ولا يتصور الغاية الا في الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية

حتى يمكن طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا
لم يكن للطبيعة مطلب بقي ان يكون هي مع الحالة التي لا تلايمها مقتضية للحركة وفيه
اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة اولى من الجهة الاخرى وقد يجاب
بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب
عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك
الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي
المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد يثبت بلا شعور اذ لا بعد فان
يكون بعض الامكنة ملايما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم
له اقتضى طبيعته الحركة اليه ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان
لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة كذا نقول في الكيفيات والكميات
وملايمة بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية
ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها يعني ان
النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة و النفس
غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة
الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه ولا ايضا هو التصور الكلي الحاصل
للنفس لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء واما الارادة الناشية من
التصور الكلي لا يكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر
شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليتين بل انما هي
اي علة الحركة الارادية تصورات جزئية تترتب عليها ارادات جزئية فالماشي
نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي قالوا ان الحركة
الاختيارية الى مكان يتبع ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي
لتلك الحركة يمكن ان يعرض فيها حدود جزئية يتجزى بها المسافة الى اجزائها
الجزئية فالمحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا
معينا وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة
الذي انتهى بذلك الحد وهكذا يتوالى التخيلات المستتبعة للارادات
فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل
انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي اخذتها

وينبعث

اخذتها القاسر في المحرك **المقصد الخامس** الحركة تقتضي امورا ستة الاول
ما به الحركة اي سببها الفاعلي فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية
الثاني ما له الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم له الثالث ما فيه
الحركة اي المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اي المبدأ
الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى وذلك اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ و
المنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة واما في الحركة المستديرة الفلكية فلا
يكون ثبوتها الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب
الفرض كما مر السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة يكون في زمان بالضرورة و
اقتضاؤها لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى تدريجا **المقصد
السادس** قد علمت انفا ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها
اي بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها ضرورة ووحدتها اي وحدة الحركة كما
قدم في مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه اي في بيان
وحدتها ثلثة ابحاث احدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة
فان العرض الواحد بالشخص محل واحد بالشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض
الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة
اعني المقولة اذ الشيء الواحد قد يستحيل وينمو معا في زمان كونه قاطعا للمسافة
فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل
وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا
جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سياتي بل قد يعرض له اي للشيء
انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح في الفاكهة مثلا فيتعدد الحركة
لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد
هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص
تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا
ويتبع ذلك اي وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ
والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط
وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما ولا يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما
منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد

الحركة بان يكون الطرفين مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجه
الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد وتارة منه اى من
البياض الى الصفرة الى الخضرة الى النيلة الى السواد وتارة منه الى الحمرة
الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان يفرض
على هذه الوحدة فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة
تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين
تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما
لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار
وحدتهما ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة ما
فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما
واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ
وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا ولا بد في وحدة الحركة
من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان اخر ضرورة وذلك
بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز ان يكون
الحركة في زمان عين الحركة في زمان اخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها
الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة
ما فيه وليست وحدة لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو
وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلثة اتحد
المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا واذا اعتبر وحدتهما
مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار
الثلثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو انه لا بد في تشخص
الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها
اى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة
به في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد تحركه محرك اخر
قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال
المسافة ولا تغير في تلك الحركة يوجب الانية فيها غير ما يتوهم من استناد
بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل

ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها
في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات
وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن
محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل
واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران
اعني الحركتين قلنا المختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة
الشخصية الاتصالية ثانيهما اى ثاني الابحاث في وحدتها النوعية
ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية
وذلك لان التشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهو اى ما يعتبر من الوحدات
في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه فان هذه
الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت
كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات
الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه اما
في الكيف فمثل ان تأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة
الى القتمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلة
الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ
والمنتهى بالنوع واما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين
تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم
مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت
الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع
لاختلاف ما فيه منضما الى اختلافهما كان اولى كالتسود والتسخن فانهما مختلفان
بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما وكذلك ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا
بالنوع اختلف ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة
الاينية وكالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحد من هذين
المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد
ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظ فان السخونة مخالفة بالماهية
للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار

ان عرض لاحدهما الفوقية وللاخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في الماهية
قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان
تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث
المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان الامور المختلفة
بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر ولما مر من ان تعدد المحرك ولو بحسب
النوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب التشخص واذ لا يوجب اختلاف
المحرك بحسب النوع اختلافا التشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا يوجب ذلك
الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف التشخص بالضرورة
من دون عكس كلي فحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا يختلف
بالنوع من حيث هما كذلك اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين
بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية ولا عبرة
ايضا بوحدة ما له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال وان كان
تنوع المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب التشخص فسواد الانسان وسواد
الجماد نوع واحد وكذا حركتهما اذ لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما اليه
وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن
ماهيتها فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها ولا بوحدة
الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقة فلا فائدة في اعتبار وحدة
النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية
في وحدتها الشخصية وان قدر تنوعه واختلافه بالماهية فهو عارض للحركة
ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات
كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها فالحاصل ان الوحدة الجنسية
وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لان النوع هو
الجنس مع قيود منوعة له وانما هو وحدة ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل
جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا
الحركات الكيفية والكمية وترتيب اجناس الحركات بحسب ترتيب الاجناس
التي تقع تلك الحركات فيها فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات
المحسوسة وهو جنس فوق الحركة في المبصرات وهو جنس فوق الحركة في الالوان

تعدد خ

في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية
المقصد السابع الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة وقد
وقد علمت في مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع الحقيقية الداخلة
تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو
غير متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وان امتنع
اجتماعها حينا من الاحيان فلا لماهياتها اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك
الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات
المختلفة الاجناس وانما التضاد بين المتجانسة المتشاركة في الجنس الاخير
منها اي من الحركات ففي الاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان
تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو
اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا نعني
للتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل
واحد من النمو والذبول حدا محدودا في الطبع يتوجهان اليه وبينهما
غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف
اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان
لكل واحد من الصعود والهبوط حدا محدودا بينهما غاية الخلاف والى ما فصلنا
اشار اجمالا بقوله اذ لها اي للحركة في هذه المقولات الثلث في كل طرف حد
محدود يتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف فان السواد والبياض
بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف و
الصعود والهبوط فيكون بين الوجهين ايضا غاية الخلاف واما الحركة
الوضعية فلا تضاد فيها لما ستعرفه عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد
فيها **المقصد الثامن** تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة و
والهابطة ضدان بلا شبهة وان اتحد ما فيه هاتان الحركتان وكذلك الحركة
من السواد الى البياض ضد الحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق
اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين
عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا
حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد

مع وحدة المتحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف
كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء
ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما منتهيتان الى طرف
واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية
التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار و
حركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط
وكيف يكونان متضادتين والمط لهما حالة واحدة هي ان يكون فوق الماء و
تحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا
بين الصاعدة الى المحيط والهابطة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى
فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه ولتضاد
الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد و
لا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان
مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان
اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده اي
توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع
والتوارد على الموضوع الواحد ولكونه عطف على قوله فانه كانه قيل
ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض
لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا
لتضاد الحركات ولا للحصول اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي
هي مبادي الحركات ونهاياتها لانه اي الحصول في الاطراف معدوم عند
وجود الحركة فان الحصول في المبدأ يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول
في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف
لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف
واليها اعني بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيث هما كذلك اي من حيث
انهما متضادان اعني اذ يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى
ومنتهاها ضد المنتهاها وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط
فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد

ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد
الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد
الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان
بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول
الى الثاني تضاد من الثاني الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات
وكذلك منتهاها او دونه اي دون التضاد بالذات كالسواد والحمرة فانهما
مختلفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين
الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها او بالعرض اي يختلفان لا بالذات
بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا كالمركز والمحيط لانهما جزآن
اي نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك
وللاخر انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين
مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة
والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين
متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة
فعليك بالتأمل وقد لا يختلفان اصلا اي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها
بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفق ان صار احدهما مبدأ
الحركة والاخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك
المبدأ لم يكن مضادة للاول اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين
لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تقابل
التضاد كما ستنبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فيكون الحركتان
متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت
هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد
هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من
المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين كما عرفت وذلك اي اتصاف احدهما بكونه مبدأ والاخر
بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لها مبدأ متصفا

بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض
كما في الحركة المستديرة فان اي جزء فرض على الجسم المتحرك بالاستدارة
كالفلك يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء
هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض
ولا تمايز فيه اي في الدائر حتى يثبت الدور ابتداء وانتهاء بالفعل الا بما يعرض
من موازاة او فرض او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها
موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك
نقطة بالفعل يكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك
بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو ممتنع عندهم
بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان
الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا
كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان
ساكنا لم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها واذا
فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان
مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل
كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات
الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا
الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف
فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة
حتى تم دوره كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان
هذه حركة اينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة **تنبيه** المبدأ والمنتهى
اي هذان المفهومان العارضان لا دائما اذا نسب احدهما الى الآخر فبينهما
تقابل التضاد لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا
التضايف لما سنذكر واذا نسبا الى ما له المبدأ والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين
له فبين كل منهما وبينه اي بين ما له المبدأ والمنتهى تقابل التضايف فان المبدأ مبدأ
لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذي المنتهى وليس بين
المبدأ والمنتهى تضايف فقد نعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس لجواز ان يفرض حركتها

لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود
فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ الحركة ومنتهى لها ايضا
فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت هما اعني مفهومي
المبدأ والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه
بل هما عارضان للاطراف الحاصلة في الاجسام ولا يكون طرف واحد مبدأ
ومنتهى لحركة واحدة الا بالفرض وفي زمانين اذ لا يتصور في حركة واحدة
مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها
ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين في آن
واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان بالاعتبار وذلك
كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها واعلم ان الفصل بالتنبيه لان
التأمل في مفهومي المبدأ والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه
فروع على ما مر من ان تضاد الحركة انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى قالوا
الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا كان ذلك بسبب تضاد
اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة فانها واقعة على خط
هو وتر لقسي غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة
لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع هي
المستديرات المتوجهة من منتهى المستقيمة الى مبدأها وذلك باطل اذ ضد الواحد
واحد كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك
قوس اخرى اعظم تحدبا من الاول فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك
القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها الا بتلك طبيعة الكل
واحدة في المستديرات فيكون شيء من حيث طبيعتها المشتركة بينهما مخالفة
للمستقيمة ومضادة لها الا انا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود
في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها
للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد المستديرة المستديرة نحو
ذلك الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين
الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان

لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة
واحدة قد يكونان طرفين له وان اى لفسى غير متناهية فانه يجوز اشتراك
قسى غير متناهية فى طرفين فلو كان المستديرة ضدا للمستديرة لكان لمستديرة
واحدة اضداد بلانهاية هى المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة
الى منتهاها وهو باطل واما الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه فكل واحدة من
الحركتين تفعل مثل فعل الاخرى ولكن فى النصفين من المسافة على التبادل
فان المتحدرة من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة
والميزان والعقرب والقوس والمتحدرة من السرطان الى الجدى لا على التوالى
مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود من الجدى
الى السرطان على عكس ذلك فقد فعل كل منهما فى الانحدار مثل فعل الاخرى اعنى
الحركة المبتدئة من السرطان الموصلة الى الجدى لكن فى النصف الاخر وقس
على ذلك حال الصعود ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان
النصفان متساويين فى الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية
فيها فلا يكون شئ منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا يكون متضادة قال
المص ولا يخفى ما فيه فان الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعنى
ان ما ذكروه انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر
حالهما فى نصفين مباينين كانتا متماثلتين متحدتين فى المبدا والمنتهى
فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما فى كل واحد
من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المتحدر من السرطان
الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف
التوالى لتضاد بين المبدائين والمنتهيين وان كانتا مفروضتين مع اتحاد
المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال فى الصاعد
من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدر من السرطان الى الجدى على خلاف
التوالى ثم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما الحركات المسافة وكانت نقطة واحدة
مبدا او منتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه والبعد وتحرير
فى المحصل ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين و
وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة فى محل واحد كانت الحركة المستقيمة

المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع
الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون بينهما غاية الخلاف وما اليه امور موجودة بالفعل
متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات
المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من
مقولة الكم بل هى كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع
من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الاينية منطبقة
على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذى لا يتجزى
فينقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثانى
بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها فالحركة فى نصف
ساعة نصف الحركة فى ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب
الزمان غير الانقسام الذى بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة
والبطيئة فانه اذا فرض اتحادهما فى المسافة والانقسام بحسبها فلا بد
ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما فى الزمان
والانقسام بحسبه كانا مختلفين فى المسافة والانقسام بحسبها الثالث
بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة فى انه اذا
تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير
القائمة بالاخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا لمحلها فاذا عرض
له اى للجسم انفصال خارجى حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها
فى الانقسام الفرضى والفعل الخارجى كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه
فى هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما
يتصور فى الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركات
كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد
واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة
وعلى التقديرين فهى اما ان يفارق امكنتها اصلا او يفارق اجزاء من امكنتها
هى اجزاء لمكان الكل فهى غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا يكون متحركة المقصد
العاشر ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اى يكون
الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ اخر او لا بل يكون الحركة حاصلة

فى شئ اخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ والثانى يقال له
انه متحرك بالعرض ويسمى حركته حركة عرضية كراكب السفينة قال الكاتبى
فى هذا المثال لان الحركة هو الانتقال من مكان الى اخر مع التوجه والراكب منتقل
كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى اخر مغاير
للاول بجميع اجزائه ثم يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون
سطح السفينة وجوابه ظ اذ لا توجه فى الراكب بل انما يوصف به تبعا
للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة
الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة فى الاجسام المنتقلة واما
ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا يوصف بالحركة تبعا
لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات ويسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم

تقسيم الحركة

حركته الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدء الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية
او يكون مبدء الحركة فيه اما مع الشعور اى شعور مبداء الحركة بتلك الحركة
وهى الحركة الارادية او لا مع الشعور وهى الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة
النباتية طبيعية وكذا حركة النبض لان مبداهما اى الحركتين موجود فى
المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد لخطأ من جعل الحركة الطبيعية
هى الصاعدة والهابطة اى حصرها فيهما اذ يخرج عنها حركة النبض كما مر
فى مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية هى التى على وتيرة واحدة
بلا شعور اذ يخرج منها الحركة النباتية ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية
والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك
فالحركة قسرية وان لم يكن خارجة عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة اى على
نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان يكون بارادة وهى
الحركة الفلكية او لا بارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها
القوة الحيوانية او لا والثانى الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع
شعور بها وهى الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهى الحركة التسخيرية
كحركة النبض المقصد الحادى عشر الحركة اذا قيست الى حركة اخرى
فهى اما سريعة وهى التى تقطع مسافة مساوية لمسافة الاخرى فى زمان
اقل من زمانها ويلزمها اى الحركة السريعة ان تقطع الاكثر اى المسافة التى

التى مقدارها اكثر فى الزمان المساوى يعنى انه اذا فرض تساوى الحركتين
فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت
مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان متساويان للسريعة ولذلك
عرفت بكل واحد منهما واما قطعها المسافة الطول فى زمان اقصر فقاصرة
واما بطيئة وهى بالعكس فيقطع المساوى من المسافة فى الزمان الاكثر او
يقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوى وربما قطعت مسافة اقل فى
زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطوء اى ليس كل بطوء لتخلل السكنات
بين الحركات والالم يحس بحركة الفرس وان فرضت سريعة جدا واللازم
بطلانه ظ بيان الملازمة ان البطوء لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين
الحركات كان تفاوت السرعة والبطوء بحسب تفاوت السكنات المتخللة فى
القلة والكثرة فاذا عد اقرب اشد عدو كما اذا قدرانه عدا من اول اليوم
الى منتصفه خمسين فرسخا كان حركته هذه ابطاء من حركة المحدد بنسبته غير قليلة
لانها قطعت فى المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس
بما لا يحيط الوهم به ويكون زيادة سكناته اى سكنات الفرس على حركاته
كزيادة حركة المحدد على حركاته لان عدد سكناته يساوى عدد زيادات
حركة المحدد لا محالة وانه اى زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف
مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة فلا يظهر تلك
الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك
القليلة فرض ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته
ولا نحس بشئ من سكناته واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبتنية على تلازم
الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطوء وهى ستة كما ستنتهى النوبة اليه
اى الى ذكرها يدل على بطلان هذا يعنى كون البطوء منحصرا فى تخلل السكنات
فيجوز ان يستدل بها ههنا وبالجملة فهذا البحث وهو كون البطوء للتخلل
مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا منها
اى من تلك الدلائل الستة انا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا كان الشمس
فى افقها الشرقى وقع الظل فى الجانب الغربى طويلا ولا بد ان يتناقص الظل
بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع

اى اذا ارتفع الشمس مقدارا ان وقف الظل ولم ينتقص اصلا جاز ذلك
فى الثانى والثالث فيجوز ح ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو بطوان
حركة الظل جزا كلما تحركت الشمس جزا لم يمكن ان يكون هذان الجزان متساو
فى المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكثر بل وجب ان يكون اصغر وح كان بازاء
كل حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية
فى المقدار فيكون حركة الظل ابطاء بلا تخلل سكنات نشات من السرعة والبطؤ
بلا تخلل سكنة ويمكن المضايقة فى قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزا والظل
بحاله لجاز فى الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان
ذلك اى اتمام الدورة مع بقاء الظل على حالة جائز عندنا لان جميع الموجودات
مستندة اليه تع ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب والعادة وهى القاضية بعدمها
اى عدم هذه الحالة اعنى بقاء الظل على حالة مع اتمام الدورة من غير استحالة
فيها عندنا وهى اى حركة الشمس والظل مستند الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد
حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته
تع جرت بخلاف ذلك فالحكم باستحالته لبس بل هو معدوم بقضاء العادة
ومنه اى مما ذكرنا فى دفع الاشتراك المذكور يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة
من اول المسافة الى اخرها فكذا الحركة يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات
فى الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول
المسافة الى اخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك
الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون فى بعض الاحيان مع كونها ابطاء من
الحركة الفلكية بلا شبهة فتثبت البطؤ بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك
الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر والطبيعة فجاز ان يكون
تحرك الحجر فى حيز وسكنه فى اخر مع تساويهما فى قبول الحركة والسكون تنبيه
الاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة
سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة
لا اختلاف فيها ولانهما اى السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والتنقص
فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطوء
فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا يقبل الاشتداد والتنقص المقصد

المقصد الثانى عشر قال الحكماء علة البطوء اما فى الحركات الطبيعية فممانعة
المخروق الذى فى المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة
واقوى فى اقتضاء بطوء الحركة كالمانع الهواء لنزول الحجر فى الماء ابطاء من
نزوله اليها فى الهواء واما فى الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة
اما وحدها وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا كانت الطبيعة السارية
فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة القاسر والمحرك بالارادة
واقوى فى اقتضاء البطوء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادى
ومن ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من
قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمى بقوة
واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته وربما
عاوق احدهما اكثر والاخر اقل فتعادلا لا يعنى ان معاوقة طبيعة الجسم
الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق
الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت
الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان فى المعاوقة المركبة وتساويا فى
الحركة مثل ان تحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء
الذى يزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التى فى طبيعة
الاكبر المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه
والجبائى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة
سكونا فان الحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما
ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهى البتة الى سكون وذلك لانها لا يذهب
على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ
او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون
بين هاتين المستقيمتين فيكون الاول منقطعة ومنعه غيرهم كافلاطون
من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين فى اثباته
طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آنى اذ لو كان زمانيا ففى النصف
الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان
الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا فى النصف

الثاني ويعود المحذور والا ظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة
لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه اني
اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان
للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان
العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله
فكذلك الميل الموجب له اي هو ايضا موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن
ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آني كالوصول
فكذلك الميل الموجب له آني اي حادث في آن وان الوصول غير آن الرجوع
لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها
وانه باطل اذ يلزم ح تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا
منها فذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اي زمان سكون
والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع في آن
هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد حدا مشتركا بينهما
اي بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا
بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك
قال واما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم ذلك الجزء فانتم لا تقولون به حتى
يمتنع اشتراكه بين زمان الحركتين فان قلت ان الرجوع غير ان الوصول قلنا
نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة
ومبدأ لزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء
هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا
اليه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين
والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال
تتاليهما بل لا بد من تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان
سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان
المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع و
المباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو
المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة يختار ان ذلك الآن هو بعينه

بعينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة
يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا انه آن يصدق فيه على المتحرك
انه راجع يختار انه مغاير لان الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان
السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع
فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم
انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصول والميل الموجب
لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد ممتنع اذ يستحيل ان يجتمع في
جسم الاتصال الى حد والتنحي عنه فيجب ان يكون كل منهما في آن مغاير للآن
الآخر فبينهما زمان سكون كما مر والمص قرر الحجة التي اورد ها ابن سينا
واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة
اجتماع المثلين او بتجويز تتالي الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة
معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث
الميل في آن بل هو زماني كالحركة وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب
في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذا الحادث او في من الباقي فيصعد الاعتماد
المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق مندرجا في الضعف
الى ان يغلب اللازم المجتلب فتنزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون
بعد التبادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من
غير تخلل تبادل وعند التبادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح
اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع
تبادلهما فتسا وبهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائلا
بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث
الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما
المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره
طريق فقال الحكماء انه لو صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردل
وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحيهما سطحه فلا شك انه ينزل
الخردلة راجعة ووجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها
الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بصادمتها لامتناع

تعادل

التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان
الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم
الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه
وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتم من تلاقيهما
وضع ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون
بين الحركتين اذ لا توجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا
السكون ولا توجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا
السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على
اصله فيقول لا نسلم انه لا مولد غيره بل المولد هو الحركة السابقة فالحركة
الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط عليه الاعتماد اللازم ويوجب
السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد
المرصد الخامس في الاضافة جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى
فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في
مرصد على حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث
اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة الاول الابوة هي المعقولة
بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اي ليس حقيقتها سوى انها
نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وجعلها
النسبة المتكررة كما مر وهي الاضافة التي تعد من المقولات ويسمى مضافا
حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا
يقال الاضافة للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا
فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده
والمعروض وحده والمجموع المركب منهما **تنبيه** قولهم المضاف ما يعقل
ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم
البينة كذلك اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع
الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون حقيقته
تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير اي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل
ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر

سائر النسب ويبقى هذا القول يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من
المشهوري اعني المركب واما القسم الاول منه اعني المعروض وحده فليس لنا
غرض يتعلق به في مباحث الاضافة فلو اردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له
الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي حققته فان المركب يشتمل على شئ اخر
كالانسان مثلا المقصد الثاني للمضاف خواص اي خاصتان الاول التكافؤ
في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن او في
الخارج وجد الاخر فيه وكلما عدم احدهما في احدهما عدم الاخر فيه فان قيل فما
قولك في المتقدم والمتاخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزماني
لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتاخر الزماني وكذا المتاخر لا
وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقي منهما الا في الذهن فان التقدم
والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس المتقدم الى ذات المتاخر فيكون
المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا
في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين
المعتبرين باق بحاله واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك
والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات المعروض
وحده كما نبهناك عليه الخاصة الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه اي
عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة الثانية الانعكاس وهو
ان الحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه يعني
انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث له به مضاف بصاحبه ونسب
احدهما الى الاخر وجب ان ينعكس هذه النسبة فينسب الاخر اليه ايضا كما ان
الاب اب الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا
اليه لانه اذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لانسان
لم يلزم ان هذا انسان لاب والحاصل ان هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري
اعني المعروض الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم
والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه
وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور
الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك

ان كان له قلب فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له
اى للمضاف من الجانب الاخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين مأخوذا
مع اضافة وليس للمضايف الاخر اعنى الطاير اسم كذلك فيقال الجناح جناح
الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شيت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا
فاعتبر اى المضاف من الطرف الاخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح
فانه يجب الانعكاس ح والضابط فى معرفة طريق الانعكاس ان يجمع اوصاف
كل واحد من الطرفين وينظر فيها فاى وصف وجدته بحيث اذا وصفت
ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا دفعته ووضعت غيره
مكانه لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا
عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية
سوا كان لفظا مفردا او مركبا ونسب احدهما الى الاخر انعكست تلك النسبة
قطعا **المقصد الثالث** الاضافة لا يستقل بوجودها اى ليس لها وجود منفرد ليتصور
تعينها بنفسها بل وجودها ان يكون لاحقا للاشياء فيكون تحصلها وتخصصها
تبعا لتحصل لحوقها للغير وتخصصه ويفهم ذلك اى تحصلها تبعا للملحوق تارة بان
يوجد الملحوق والاضافة معا فيتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق والملحوق
وليس ذلك المأخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو امر مركب من المقولة ومن
معروضها وتارة بان يوجد الاضافة مقرونا بها الملحوق الخاص كشئ واحد معه
عارض لذلك الملحوق وهذا النوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد
والموافقة فى الكيف غير الكيف المتحد للموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة
من حيث انه فى الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة متحصلا بحسب لحوقه
للكيف وكذا الحال فى المساواة والمماثلة ثم الاضافة اذا كانت فى طرف
محصلة كانت فى الطرف الاخر محصلا ايضا على حسب تحصل الطرف الاول شخصيا
كان او نوعيا ويلزمه بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم انها
اذا كانت فى طرف مطلقة اى غير محصلة ففى الطرف الاخر مطلقة ايضا فالنصف
المطلق فى مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف
وظهر ان اى المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الاخر به لكن هذا
اذا حصلنا نفس الاضافة الحقيقية والضعيفة واما اذا حصلنا موضوعا

مطلب قاعدة الانعكاس

موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الراس حتى يصير هذا
الراس لا يوجب تعيين من له الراس يعنى ان الراسية اضافة عارضة لعضو
مخصوص بالقياس الى ذى الراس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر
معين حتى صار هذا الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذى هو ذو الراس نعم
اذا حصلنا الراسية التى هى الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الراسية وجب
ان يتحصل الاضافة فى الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس متعينين ح
المقصد الرابع يلحق الاضافة تقسيمات من وجوه الاول اما ان يتوافق
الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان يتخالف كالابن والاب
فان البنوة والابوة متخالفتان فى الماهية والمتخالفة اما محدود كالضعف
والنصف فان حقيقة شئ واحد يكون بالقياس الى واحد اخر لا الى امور
كثيرة وكذا النصفية او لا محدود كالاقل والاكثر فان اقلية شئ واحد
قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثانى انه قد يكون
الاضافة لصفة موجودة فى كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك
العاشق وجمال المعشوق فكل واحد من العاشقية والمعشوقية انما يثبت فى
محلها بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة فى احدهما فقط كالعالمية فانها
لصفة موجودة فى العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية
من غير ان يكون لصفة موجودة يقتضى اتصافه بها والا فالمعدوم يكون
معلوما صفة موجودة وقد لا يكون الاضافة لصفة حقيقية اصلا اى
فى شئ من الطرفين كاليمين واليسار اذ ليس للتيامن صفة حقيقية بها صار
متيامنا وكذلك المتياسر الثالث قال ابن سينا كاد الاضافة تنحصر
فى اقسام كالمعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقطع
والكسر وفى المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة
والمساواة واعلم ان المنقول فى المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا يكاد يكون
المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال
ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم وهو ظ
واما من القوة وكالغالب والقاهر والمانع واما التى بالفعل والانفعال فكالاب
والابن والقاطع والمنقطع واما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس

والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان
ذلك لا ينضبط تقديره ولا يلتبس عليك انك لو تبدل في عبارة الكتاب لفظ
المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون ع قوله
وفي الاتحاد قائم مقام المعادلة واما وقوع الجزء موقع الحس فلا باس به
لان الجزء ايضا حكاية هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد يعرض للمقولات
كلها بل للواجب تع ايضا كالاول فالجوهر كالاب والابن والكم للصغير و
والكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحر والابرد
والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم
والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى
والفعل كالقطع والانفعال كالاشد الخامس قد يكون لهاتين الطرفين اسم اى
يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف
كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبداية او لا يكون لها اسم مخصوص
بشئ من طرفيها كالاخوة السادس قد يوضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل
ذلك الاسم عليها بالتضمين سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح

المقصد الخامس ومن اقسام المضاف التقدم والتاخر قال الحكماء التقدم على — مبحث المتقدم على خمسة اوجه

خمسة اوجه الاول المتقدم بالعلية كتقدم المضئ على الضوء النائض منه و
تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك
الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وليس ذلك
اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل فانه
اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك
اصلا لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات
منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة في حركته دخول الواحد في
الاثنين حتى يكون تقدمها عليه تقدما ذاتيا فظ ان هذا التقدم ليس
بالشرف ولا بالرتبة بل هو لان وجودها اى وجود حركة الاصبع اتم
واكمل في نفسه فاوجب لذلك وجودها اى وجود حركة الخاتم كما ان
الضوء القوى الكامل يوجب ضوء ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب
استعداده فلذلك بينهما ترتب عقلي هو التقدم بالعلية الثاني

الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين
وهو ذات هو الواحد وذلك الواحد معا ولا يتم له اى للاثنين ذات
الا به انهما سواء فرضنا لهما وجود ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته
من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية
في نفسها وقد ظهر مما ذكر ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص
بجزء الشئ مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور في كتب القوم
ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالموثر المستجمع
لشرائط التاثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات و
الطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم
يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي
وهو الترتب العقلي الناشي من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة
على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه
ليس لذات موسى ولا لشئ من عوارضه الا الزمان يعني ان موسى وجد في زمان
ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان اخر وجد فيه عيسى فالتقدم هنا صفة الزمان
اولا وبالذات ومغايرته للاولين بينة اذ ليس شئ منهما راجعا الى الزمان
بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشئ
وماهيته الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس
التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدا معين والترتيب اما عقلي كما في — مبحث الترتيب العقلي وغيره
الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل
التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة
وقوعه في غيرها او وضعي وهو ان يكون وقوع المتقدم في مرتبة المتاخر كما في
صفوف المسجد ويختلف ذلك اى التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متاخرا
والمتاخر متقدما بما يجعل انت مبدا فقد يبتدا من المحراب فيكون الصف الاول
متقدما على الصف الاخير وقد يبتدا من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك
حال الاجناس فاذا جعلت الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت
الانسان مبدا فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع اخر من التقدم مغاير للوجوه — نوع اخر من التقدم
الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم

واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتراق واستحالة
فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتاخر في هذين النوعين من التقدم يجوز
اجتماعهما بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظ فان الامس واليوم مثلا
متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول
امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة ولا بالزمان والا يلزم التس
في الازمنة بكون كل زمان في زمان اخر وقد ابطلنا ذلك بوجهين في مباحث
الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذي بين اجزاء الزمان هو
التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم والمتاخر وان اي
هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني لا بعرض اولا وبالذات الا للزمان
فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لا بالذات كما حققناه
في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كما ان القسمة يعرض للكم عروضا اوليا
فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كم اخر فكذلك
ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم هذا التقدم اردنا ان زمانه متقدم
ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر مباحث الزمان نوع تفصيل
لهذا المقام وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم مبنى لمباحث
كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني
ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان
عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون
لما جعلوه قسما برأسه جوزوا عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل
معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان فتأمل
فيه اي في هذا المبنى وتحقق حاله لئلا يزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن
الصواب والله الموفق وربما تكلف الحكماء للحصر اي حصر التقدم
في الانواع الخمسة وجها ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو
نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا
والاول لا بد فيه من توقف للمتاخر على المتقدم اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن
هناك تقدم حقيقي قطعا من غير عكس لئلا يلزم الدور فالمتوقف اما ان يكون
توقفه بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم

المتقدم كما في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه
بحسب الوجود دون الذات بان يتوقف وجود المتاخر على وجود المتقدم
لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع اشتراطه اي اشتراط
وجود المتاخر بالعدم الطاري عليه اي على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم
الزماني لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم
منها وعلى عدمه الطاري عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد
وجوده لم يتصور وجود المتاخر واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها
راجع الى التقدم زمانها فلا يكون المتقدم فيها من حيث هو متقدم مجامعا
للمتاخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتاخر بالعدم الطاري على
المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول
لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول والثاني
اعني التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدا يعتبر اليه النسبة وذلك المبدا
اما كمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم
بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما تقدم في
المراتب المكانية او الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في
الشروع في الامور وكذلك المتقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني
ومعناه ان زمان الوصول اليه من المبداء قبل زمان الوصول الى المتاخر
تنبيهان الاول ان المتقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكل ما كان
ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما اجزاء المستقبل فكل ما هو
اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل
الماضي مقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وانما قال ذلك
نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر
نظرا الى عارضهما فانه كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا
فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا الثاني جميع انواع التقدم
مشترك في معنى واحد وهو للمتقدم امر زائد ليس للمتاخر ففي التقدم الذاتي
كونه مقوما اي جزءا داخلا في قوام المتاخر وفي التقدم العلي كونه موجدا او
في الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر وفي الشرف زيادة كمال

وفى الرتبى وصول اليه من المبدا اولا واذا عرفت اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة فى رتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوى على سبيل التواطؤ او التشكيك او بالاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشانها والله اعلم

الموقف الرابع فى الجوهر

وفيه مقدمة ومراصد اربعة المقدمة اما تعريفه اى تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور فى صدر الموقف الثانى وهو انه ممكن موجود لا فى موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريفنا العرض فى صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات فلا نعيده اعتمادا على علمك به واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا فى جوهر اخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اى للصورة فهيولى وان كان مركبا منهما جميعا فجسم اما مطلق او نوع منه والا اى وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيد والتعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا التقسيم الذى ذكروه بناء اى مبنى على نفى الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منها بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد ان يبين ان الحال فى الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر ان الحال فى غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل الجوهر الاخر وبعد ان يبين ايضا ان عين الجسم من الجواهر لا يتركب من جزئين احدهما حال فى الاخر

مطلب تعريف الجوهر عند الحكماء

تعريف اخر

تقسيم الجوهر

فى الاخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم ولم يثبت شئ منهما اى من هذين البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف المطلوب كما عرفت والثانى مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شئ منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو اوردنا ايراده اى ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال يعنى الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى اخره قلنا الجوهر اما ان له الابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم او لا واذا لم يكن جسما فاما جزؤه واما ليس كذلك فان كان جزؤه فان كان الجسم به اى بذلك الجزء حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر فى شئ ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبنى على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة و بعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزءا للنفس او للعقل وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اى القابل بالذات للاشارة الحسية كما مر انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وح فاما ان يقبل المتحيز القسمة سواء كانت فى جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان الجوهر منحصر فى هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة تنبيهان الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين المتألفين لا كل واحد منهما وعند القاضى واتباعه ان الجوهر هو كل واحد من الجزئين لانه اى الجسم هو الذى قام به التأليف اتفاقا قالوا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصى بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك بنزاع لفظى راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف فى نفسه اى فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الامدى بل هو نزاع فى امر معنوى هو انه هل

مبحث تنبيهان الاول

الثاني
لاشكل للجوهر الفرد

هل يوجد ثم اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو
الاتصال والتاليف كما يثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول
فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منها جسم
ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف الثاني من التنبيهات الجوهر
الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد
وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد
هو النهاية ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي نهاية فيكون هناك لا محالة
جزان ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة
هي الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا ظ تفريعا على ما
اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين اتفقوا على نفي الشكل عن الجوهر
الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا يختلف
جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب
مختلفة وكان منقسما ومن المربع اي قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب الجسم من الجواهر من غير خلو
الفرج وذلك انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات
وما يشبهها لا يتاتى فيها ذلك لا بفرج ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث
لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي
الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة
فله نهاية اي حد يحيط به قطعا فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا
فهو كري وان كان متعددا فمضلع قال المص وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اي للجوهر
الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى
يكون كريا او مضلعا والا افترض فيه محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ
من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد
الجواهر الفردة فيه والا اي وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه ولو
وهما لانه اذا كان له مساحة امكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون
في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم المرصد الاول
في الجسم وفيه فصول اي فصلان الفصل الاول في بيان حقيقته واجزائه
الخارجية وفيه مقاصد ثمانية الاول في حده ومعرفته ويطلق لفظ الجسم

الفصل الاول
المقصد الاول

تعريف الجسم الطبيعي

الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا
لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الاثار اي
هي علة فاعلية للاثار ما هي فيه من الاجسام وعرفوا الجسم الطبيعي بانه جوهر
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب
ان يوجد فيه اي في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلثة متقاطعة
على زوايا قائمة اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام سيما في الكرة واما
السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته
اذ يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك مخرجا له عن
حقيقة الجسمية ولا تصور الجسم لا جسم واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه
به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد
المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم يكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة و
الاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب
مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع
بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفي بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس
هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم فرض
الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض ومعنى
الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد الطرفين
اصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة
هكذا واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين
صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا ونقول
فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم ان يفرض فيه بعد ما سواء كان خطا
او سطحا لكن تعريفه بالقائمة يناسب فرض الخط كيف اتفق اي لا يتعين
لفرضه جهة وهو الطول ثم يفرض بعد اخر في اي جهة شئنا من الجهتين الباقيتين
مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم يفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة
وهذا البعد الثالث متعين لا يتصور غير واحد اذ قد تعين لفرضه جهة
واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثاني اذ يمكن
فرضه على وجهين كما اشار اليه وهو العمق وهذا القيد اعني كون تقاطع

الابعاد الثلثة على زوايا قائمة لم يذكر لتميز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته
فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لايكون الا كذلك وهو انه يمكن
فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذى يقبل ابعاد ثلثة متقاطعة
لا على هذا الوجه انما هو السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان
على قوائمة ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث متقاطع للاولين الا على حادة
ومنفرجة والجوهر لايتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهم بعضهم
واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط
المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما تبين بعد ان الجسم
ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل اقامل
وههنا شكوك تعلق مطلق التعريف اى على كونه معرفا شكان الاول الحد
صادق على الهيولى التى هى جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة
فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير
واسطة قلنا ليست الهيولى فى حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها
بل هى تقبل الصورة الجسمية والصورة الجسمية تقبل الابعاد المفروضة والتبادر
من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول
ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها
قلنا لا بأس بذلك لان الجسم فى بادى الرأى هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات
اعنى الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر اخر فمما لايثبت لو ثبت
الا بانظار دقيقة فى احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة
فالمقصود ههنا تعريفه الشك الثانى هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك
يسمى الابعاد المتخيلة الموهومة جسما تعليميا فيكون الوهم الذى هو محل الجسم
التعليمى قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى
الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله اياه فى الوجود الخارجى
كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع
ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة
وعلى كونه حدا معا بلا الوهم شكان ايضا الاول لم يثبت جنسية الجوهر لما تحته
كما عرفته فى المقولات وربما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته والا لامتازت

لامتازت انواعه بفصول جوهرية لا بفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر
بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض
فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية
كما مر ذلك فى الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا للانواع
من الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك
وربما قيل الجوهر هو الموجود لا فى موضوع نفيه قيدان ليس شئ منهما ذاتيا
لشئ من الحقائق الاول الموجود وانه عارض للموجودات بل هو من المعقولات
الثانية التى لا يمكن كونها اجزاء للامور العينية والثانى كونه لا فى موضوع
وانه عدم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم
للجوهر لا حد كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا
فما ذكر فى تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها
الشك الثانى مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه
الابعاد على اختلاف العبارات امر عدمى فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا
للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا والا
اى وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا نفرضه اى فهو
على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التى هى من الاعراض قائم بالذات
اى بالذات التى صدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام
فى قابليتها له ويتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا فى
الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهى نسبة لا تقوم بذاتها
بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لذلك القابلية فينتقل الكلام الى القابلية
الثانية وهكذا لا يقال الممتنع هو التسلسل فى المؤثرات اى العلل لوجوب
انتهائها الى الواجب وهذا تسلسل فى الاثار اى المعلولات لان القابلية الثانية
معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا
لانك قد علمت تمام ان هذا النوع من التسلسل وهو ان يكون الامور المتسلسلة
موجودة معا مترتبة ترتيبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين
بلا خلاف وقد يجاب عنه اى عن الشك الثانى بان القابلية نسبة وهو غير
ما صدق عليه انه قابل الذى هو ذات وهذا هو الجزء للجسم يعنى ما ذكر فى

يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا
وجود له فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق
عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف
مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ما صدق
عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده و
لا شك انها ليست فصولا له ثم ان المص مهد كلاما يتحقق به اندفاع الشك المذكور
في الشك الاول ويتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال ولا

مطلب تحقيق الجنس والفصل

اوان ان يتذكر وينبه مما قد علمنا كم من كيفية تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز
بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين
ويتحصل في الذهن بالفصل الذي ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل صورة
المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما يتحصل بفصل اخر فيكون للفصل
فصل فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل
الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو العرض على تقدير كونه موجودا لكن
فصل الجسم هو خصوصية الامر الذي هو قابل للابعاد وتلك الخصوصية متحدة
لجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها
الذي هو مفهوم القابل اقمناه مقامه كما يقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت
حقايقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم
ولم يرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية
المجهولة هذا تصوير ما ذكره وبقي ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام
الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا او لا وثانيهما اي ثاني المعنيين
للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة
عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدئون
بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها متسقة منتظمة

واصول علم الرياضة الحساب والهندسة والهيئة والموسيقي

لا ينازع فيها الوهم العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها
على ندرتها انما يكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك
ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا
يعرض لها كلال بل يتقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء للروح

للروح ولانها ايضا يقينية تعتاد النفس اذا اعتادت بها ملكة ان لا تقنع في
ادراك الاشياء دونه اي دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك
وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب

تعريف الجسم التعليمي

الى ما اعتادت به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
القائمة والقيد الاخير ههنا للتميز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي
هو الكم ولو اردنا ان نجمعهما اي المعنى الاول والثاني في رسم واحد قلنا

تعريف شامل للجسم التعليمي والطبيعي

هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر
والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي هذا الذي ذكرناه
في تعريف الجسم وتحديد معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت
رأينا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت
المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان المتبادر
منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك
فان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد لا يوجد في
الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فاذا اخذنا
شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها
اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها
فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم
وهذا الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا
واحدا في نفسه لا منفصل فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا
ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل
انتقلت الاجزاء الموجودة فيها من طول الى عرض او بالعكس ونقول المراد بقولهم
الطويل العريض العميق انه يمكن ان نفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو
المنقسم والمراد بقوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وح يرجع الى الحد الذي

مبحث اختلاف المعتزلة في تركيب الجسم

ذكره الحكماء وينلدفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه ثم اختلفت المعتزلة
بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال
النظام لا يتالف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسياتي تقرير مذهبه و
ابطاله ايضا وقال الجبائي يتالف الجسم ويتحصل من ثمانية اجزاء لا من اقل

منها وذلك بان يوضع جزان فيحصل الطول ويوضع جزان اخران على جنبه فيحصل
العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها اى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال
العلاف يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة والجبائى
يمكن يحصل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزان ويجنب احدهما جزء ثالث ويوضع فوق
جزء اخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين
او ثلثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم سوا جوزوا التاليف منهما اى من
جزئين منفردين ومن ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمى
خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم و
داخلتان في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف
المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلث فيعد من
الى ما يجدى من المباحث المعنوية ثم اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض
المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم
بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشئ بط لانتقاض
الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا
وانتقاض الثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات فسادا اخر لان هذه
اقوال لا تساعد عليها اللغة بل يخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكثر ضخامة
وانبساط ابعاد وتاليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب
والتاليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك المقصد الثاني ليس الجسم
مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان
الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا بط لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته
سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به
فلا يكون القائم بذاته مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضرورى
اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون بذاته بل محتاجا
الى امر اخر يقوم به وما ذكرنا للتنبيه على الحكم البديهى فلا يتجه عليه ان الكل من حيث
هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر
من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض
فكل واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون

مبحث مذهب النظام والنجار في تركيب الجسم

ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جوهر اخر فلا يكون جوهرا فردا اذ لا يكون متحيز
بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه
الآمدى بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول ان الجواهر
من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز
والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة
بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا كانت متماثلة فيكون
اعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها
وما ذكرتم من اشتراك الجوهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة
لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقايقها المختلفة فلا
حاجة بنا الى دخول الاعراض في حقايق الجواهر ولذلك اى ولعدم
دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض لا يبقى زمانين والجواهر باقية لما سيأتى
ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلا يكون
داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم انه
لا مختص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة
قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون
الجسم جوهرا مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت
مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في
الحقيقة وانه بط بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر
اذا تركبت من اعراض متجانسة فهى مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة
فهى متجانسة فالاولى ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف
واخرى بالتماثل الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض
واذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس اى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر
واذا انتفت انتفى قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة
ولا دخول احدهما في الاخر كالمتضايفين المقصد الثالث الجسم اما مركب
من اجسام من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة
فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء
مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة

الاحتمالات في تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى

والتجزية بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها توجد
كلها بالفعل او لا توجد كذلك واياما كان فاما متناهية او غير متناهية
فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة
بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء
التي لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز
الوهم عن تميز طرف منها عن طرف اخر ولا فرضا عقليا وانما قلنا انه القول
بتركبه من تلك الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزية اى قابلة للانقسام ولو
فرضا لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء التي
يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدور وحاصله
ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء
الممكنة بحسب الفرض موجود بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل
من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام
من جميع الوجوه الثاني الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الانقسام
عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانكسا غراطيس من الاوائل
الثالث الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب
كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب
الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات
الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين
يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا
في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا ان وصل الى
حد تقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزى
قد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه ما يقال
عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى ان يمحى فيعود هيولى واما غير
متناهية لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل
بمعنى ان الجسم من شانه انه يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا
يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من ان الله قادر على ما
لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت

كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تع لا تنتهي الى حد لا يمكن
مجاوزتها اياه فتسر حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول هنا مذهب
خامس وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام
صغار لا ينقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في
المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل
جاز ان لا يكون شيء منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو
مذهبه نعم اذا جعل البحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء هي
اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلة
دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها
قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة او مختلطة
منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح
الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب المقصد
الرابع في حجة جمهور المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول ان
يبين اولا ان كل منقسم اى قابل للانقسام له اجزاء بالفعل اى يكون جميع ما يقبل
الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم يبين انها اى تلك الانقسامات
والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط
حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها اما الاول وهو ان كل
ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلثة الاول القابل للقسمة لو كان واحدا
في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالي باطل فالشرطية اى استلزام
المقدم للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة
وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير
الحال في الجزء الاخر والاستثنائية اى بطلان التالي بينة اذ لا معنى للوحدة
الا كونها لا ينقسم يعني ان وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون
مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل
اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية
سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم
من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني

لو كان القابل للانقسام واحدا فى نفسه متصلا فى حد ذاته كان التفريق
الوارد على ذلك القابل اعداما له وايجادا لغيره والتالى باطل اما الملازمة فلان
التفريق يوجب اعدام الهوية التى هى متصلة فى حد ذاتها واحداث الهويتين منفصلتين
لم يكونا موجودين فى تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض
خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثا فانه من الجلي
ان الشئ المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة هويتين
متفاصلتين واما بطلان اللازم فلانه اى اللازم يوجب ان يكون شق البعوضة
بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين اخرين وبديهة العقل
تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة فى
محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء فى الامر القابل للانقسام
اليها متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع و
الخمس وغيرها من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها متمايزة باسرها وذلك اى
تمايز مقاطع الاجزاء التى يمكن فرضها يوجب التمايز فى تلك الاجزاء بالفعل
اذ لو لم يكن الاجزاء متمايزة فى الوجود لم يختلف بتلك المتمايزة واجيب عنه
بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزية
وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا واما الثانى وهو ان
الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه ثلثة ايضا
الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة
فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها فى زمان متناه اذ لا يمكن قطعها
الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا
نهاية له فامتنع قطعها الا فى زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطئ اذا توسط
بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع
قطعها فى زمان متناه فلا يلحق البطئ قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع
قطع المسافة المتناهية فى زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطئ دليل بطلان
الملزوم وهو ان كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية
ويحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام الجاء الى القول بالطفرة
فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض

بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة
من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهى مشتمل على اجزاء غير
متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام
لم يكن قائلا بالجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث
لا يدرى فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان
الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة
وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التى لا يتناهى حاصل
فى الجسم بالفعل فصرح بان فى الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه
القول بان الجزء فانه اذا كان انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون
من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة
للانقسام فقد وقع فيما كان نهاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمة نقل عنه
انه لما عيره مثبتو الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم
من القول بتفكك الرحى فالتزموه الوجه الثانى انه اى الجسم الذى نحن
بصدده متناهى الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا
اجزاؤه محصورة بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال فاستحال
ان يكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل
فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان
التأليف وضم بعض الاجزاء الموجودة فى الجسم الى بعض لا بد ان يفيد زيادة
حجم والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة الى غير النهاية
فلا يحصل من تأليف الاجزاء بان كانت غير المتناهية حجم اصلا والمفروض
خلافه لان الجسم له حجم ممتد فى الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما يحصل له من
تأليف اجزائه بعضها الى بعض واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل
التأليف من اجزاء متناهية فى جميع الجهات فيحصل حجم فى الجهات كلها وهو
الجسم وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على احاد
حقيقية اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الاحاد قطعا
والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد فى العدد الا ما هو منقسم بالفعل
لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم

عدد غير متناهية فلا شك ان فيها احادا متناهية فاذا اخذ تلك الاحاد
وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من
اجزاء لا يتناهى فبطل الكلية التى ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع
وما ذهب اليه انما هو فى الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوير له مع
كونه موجودا فى ضمن تلك الاجسام اذ لابد ان ينضم فيه اجزاء متناهية بعضها
الى بعض ثم اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية نقول وهذا الجسم له حجم متناه و
اجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث له حجم متناه لتناهى الابعاد واجزاء
غير متناهية على زعمه ولا شك ان ازدياد الاجزاء يزداد بحسب ازدياد
الاجزاء يزداد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة
المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن
نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه
الى غير متناه فيكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى
هذا خلف فلا يكون شىء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء غير
متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا سوى بتجويز التداخل اذ لا يجب ان يكون
نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه بط كما عرفت وهذه الوجوه
الثلثة لا يبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا للانقسامات غير
متناهية على معنى انها لا تقف على حد لا يتجاوزه لان الجسم ليس مشتملا
على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التى يستحيل خروجها بكليتها الى

الفعل كما مر النوع الثانى من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان يبين
تركيب الجسم منها اى من الاجزاء التى لا يتجزى ابتداء اى من غير استعانة بان
كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما فى النوع الاول وان كون تلك
الاجزاء متناهية فهو ظ او معلوم مما مر انفا وهو وجوه سبعة الاول
النقطة وهى ذات وضع لا ينقسم موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط
بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم
ضرورى البطلان مع انه لا شبهة فى ان الاجسام موجودة وانها تماس
بامور موجودة منقسمة فى الطول والعرض دون العمق والا لزم التداخل
بين المنقسمين فى العمق او كون التماس بجزئين منها لا انهما فينتقل الكلام

الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهى الى ما لا ينقسم فى
العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين يتماسان
على امر منقسم فى الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت وذلك
هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر
ذى وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة وايضا فانها اى النقطة طرف للخط وهو
للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة ثم انها
لا ينقسم اصلا قلنا فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو
المط لان ذلك الجوهر الذى لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم
والا اى وان لم يكن جوهرا بل عرضا لكان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه
لما مر انفا وذلك المحل ان كان جوهرا فذلك وان كان عرضا كان له محل آخر
ولا يتسلسل بل ينتهى الى الجوهر كذلك اى غير منقسم وهو الجزء الذى لا يتجزى وقد
وقع جزء للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان
مجاورا له وهكذا ظهر ان اجزاؤه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا
وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار فى محله فلا يلزم من انقسام
محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار فى محله فى جهة
واحدة فينقسم فى هذه الجهة فقط والسطح سار فى جهتين فينقسم فيهما
فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها الوجه الثانى الحركة
موجودة بالضرورة فانها ينقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان
ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضى منها ولا المستقبل لان
الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر ولا شك ان الماضى منها لا وجود
له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر
لم يوجد شىء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو بط بالضرورة فوجب
ان يكون الحاضرة منها موجودة ولها لا ينقسم بوجه ولو فرضنا والا لكان
بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها اى الحركة غير قار الذات
ضرورة فاذا فرض فيها جزأن امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا
بل بعضها هذا خلف لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام
اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة

من اجزاء لا يتجزى فكذا المسافة التى هى الجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اى انطباق
الحركة عليها بحيث اذا فرض فى احديهما جزء انفرض بازائه من الاخرى جزء
فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك
او نقول يجب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التى
يقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها اعنى ذلك الجزء من الحركة
فان الحركة الى نصفها اى نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام الرازى
هذا اقوى مما احتج به مثبتوا الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها
اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة فى الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة
على المسافة اذ لا اجزاء لها فى امتداد المسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحدود
المفروضة فيها فليس لها حركة من اجزاء لا يتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة (مرتسم)
فى الخارج امر ممتد فى الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف
على حد لا يقبل الانقسام الوجه الثالث برهن اقليدس فى الشكل الخامس
عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هى اصغر الزوايا
وهى ما يحصل من مماسة خط مستقيم بمحيط دائرة فهى لا ينقسم اذ لو انقسمت لم يكن
اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية التى لا ينقسم الا باثبات الجزء لان تلك
الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو
جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن فى كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة
من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة
(او مسطح الدائرة)
الخطين الا انها اصغر من جميع الحواد الوجه الرابع يفرض كرة حقيقية تماس
سطحا مستويا حقيقيا لامكان الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة
على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا
فاما ان ينقسم فى جهة واحدة فهو خط او فى اكثر يعنى فى جهتين فهو سطح
ولا انطباق اى ولا انطباق ما به المماسة من الكرة على السطح المستوى فهو مستو
سواء كان خطا او سطحا فلا يكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة
ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستويا بالضرورة هذا خلف فتعين
ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم يفرض تدحرجها على السطح المستوى
بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك

اقليدس لفظ يونانى يراد به المفتاح والهندسة من اقليدس
خط مستقيم
دائرة
محيط دائرة

ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال فى الاجزاء التى فى اعماقها وهو المطلوب
واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه
على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة فى زمان منقسم فمن النقطة الاخرى ليست
مجاورة للاولى ومتصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال
بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون
بين النقطتين خط وكذا الحال فى سائر النقط التى يقع بها التماس
بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركبا من نقط متتالية لا يقال
فعلى ما ذكرت لا يحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففى حال
الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة
ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف
المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين
نقطتى التماس واسطة فيلزم تتالى النقطة لانا نقول المماسة على النقطة الاولى
وان كانت حاصلة فى آن لكنها باقية فى زمان حركة الدحرجة المؤدية الى
المماسة على النقطة الاخرى ففى آن حصول هذه المماسة الثانية يزول المماسة
الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة يحصل فى آن ويبقى زمانا ولا ينافى ذلك
استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم
تتالى النقط والآنات الوجه الخامس يفرض خطا قائما على خط ويمر الخط
الاول عليه اى على الخط الثانى فانه يماس الخط المار فى مروره جميع اجزاء
ذلك الخط المرور عليه والمماسة بينهما انما يكون بنقطة لان المماس من الخط
القائم المار هو طرفه الذى هو النقطة ومحسوس النقطة لا يكون الا نقطة
فالخط الممرور عليه مركب من نقطة متتالية وكذلك السطح مركب من خطوط
متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المطلوب ويتجه عليه ان المتحرك
هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما فى جميع الجهات كما سيأتى فالسطح
والخط والنقطة لا يكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضى على
اخر مثله الوجه السادس لو لا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا يتجزى لكان الانسان
فى النار والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاؤهما الممكنة سواء لان
اجزاء كل واحد منها غير متناهية ح وهو بهت ويرد عليه ان الاجزاء فيهما

وان كانت غير متناهية بالمعنى الذى عرفت الان مقادير اجزاء السماء ليست
كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة الوجه السابع لولا الجزء وانتهاء تقسيم
الجسم اليه لكان يمكن ان ينقسم الخردلة الى صفايح غير متناهية فيغمر تلك الصفايح
وجه الارض وتستر وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضرورى
البطلان ورد بما عرفت من معنى لا يتناهى الانقسام وامتناع خروج
الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضنا ايضا قال المص وبعض ذلك الذى ذكرنا
من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كان يمكن الجواب عنه
جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانية باطن فارجع انت الى انصافك فى الاجوبة
التى مر ذكرها **المقصد الخامس** حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد
متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية لانه مركب اى ليس بمركب من اجزاء
لا يتجزى انواع اربعة النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان
الاول كل متحيز بالذات يمينه غير يساره ضرورة وكذا سائر جهاته المتقابلة
متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما فى جميع الجهات و
استحال وجود الجزء الذى لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهرين
فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين
فانها ليست متحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها الوجه
الثانى انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا يتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه
المضىء من تلك الصفحة اى الوجه الذى الى الشمس غير الوجه المظلم اى الذى
الينا وهذا ايضا ضرورى فيجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد
اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون
لشىء واحد غير منقسم فى ذاته اطراف هى اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب
بان الطرفين المحاذيين للشمس والنار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزءان
للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين فى محل واحد
بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر فيلزم ان
يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره وهذا بديهى البطلان
واما ان يكونا حالين فى محلين متمايزين فى الاشارة فيلزم الانقسام ولو
فرضا اذ يمكن ح ان يفرض فيه شىء غير شىء كما يشهد به البديهة النوع الثانى

مبحث حجة الحكماء على ان الجسم واحد متصل
انواع اربعة
النوع الاول
النوع الثانى

الثانى ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء
لا يتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء لا يتجزى هذا خلف لكونه اجتماعا للنقيضين
بيانه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان يكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والا
لم يكن هناك تركيب حقيقة وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء فى وسط
الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس
الطرف الاخر اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين
واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لا نم ذلك
اى حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسام لجواز التداخل بين تلك الاجزاء
لانا نقول بطلانه ضرورى فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمنع
ان تداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وان سلم جواز التداخل جدلا
فيكون حيزهما اى حيز المتداخلين واحدا ولا يزداد بانضمام احدهما الى الاخر
مقدار او كذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا
يكون ثم ترتيب بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تاليفها حجم زائد
على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذى
هو حجم ممتد فى الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب
وان يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذى ذكرناه من لزوم خلاف
المفروض على تقدير التداخل نقول فالمداخلة بين الجزئين انما يكون بعد
المماسة بينهما فلا شك ان الملاقى من احد الجزئين عند المماسة غير الملاقى منه
عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام فى كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك
ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود
الاجزاء وانضمام بعضها الى البعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة فى ابتداء
الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثانى لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى
على ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كان منقسما و
اللازوم حق فالملازم ايضا حق والملزوم بين فانه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما
مماسا لهما الا بالكلية اى لا يجوز ان يكون بكليته مماسا لشىء منهما والا لم يكن
واقعا على الملتقى بل على احدهما فيجب ان يكون بعضه مماسا لاحدهما وبعضه
مماسا للاخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم اعنى وقوعه

تجمعها بآن

على ملتقى جزئين فلوجوه ثلثة الاول لاشك انه اى الجزء الذى لايتجزى
على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثله الى جزء اخر كذلك فاتصافه بالحركة
اما عند كونه بتمامه فى الجزء الاول اوفى الجزء الثانى او عند كونه على الملتقى
والاولان باطلان لانه اى كونه فى احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو
كونه فى الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو كونه فى الجزء الثانى فلا يتصور
اتصافه بالحركة حال كونه فى احدهما وفى الثالث اعنى اتصافه بالحركة حال
كونه على ملتقاهما الخط الثانى من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا من اجزاء شفع
كستة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزأ وتحت الطرف الاخر من الخط
جزأ اخر ثم نفرض انهما تحركا اى تحرك كل منهما الى صوب الاخرى على التبادل
حركة على السوية فلابد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذى انما يكون
على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركة سواء فى السرعة والبطوء وهو
اى منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل
واحد من طرفى الخط كما يلوح بادنى تامل صادق الثالث منها نفرض خطا
من اجزاء وتر كالخمسة مثلا ونفرض جزئين كليهما من فوق كل منهما
من طرف من طرفى الخط ثم نفرض انهما يتحركان اى كل منهما الى صاحبه
حركة سواء فيلتقيان لامحالة فى الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من
الطرفين فيكون هو اى الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما معا عليه وربما يمنع
هذا لانهما اى الجزئين المتحركين تقعان قبل الجزء الثالث اذ شرط انتقالهما
الى الثالث فراغ ما يسع الجزئين معا ولاشك ان الثالث لايسع بل
يسع واحدا منهما النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطوء وحاصل احد
الامرين لازم اى ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت
الحركات بالسرعة والبطوء وما تجزى الاجزاء التى لاتتجزى فانهما لايجتمعان
فى الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعنى
وجود التفاوت يستلزم التجزى والاول وهو انتفاء تفاوت الحركات
منتف ضرورة ان الحركات متفاوتة فى السرعة والبطوء فثبت الثانى
وهو تجزى الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا
تركبت المسافة من اجزاء لاتتجزى فاذا قطع السريع جزأ منها فالبطئ لايقف

النوع الثالث

لايقف لما بينا من قبل ان البطوء ليس لتخلل السكنات فهو اى البطئ اذن
يتحرك فاما ان يتحرك جزأ ايضا فالسريع كالبطئ وهو الاول اعنى انتفاء
التفاوت فيما بين الحركات او اقل من جزء لا اكثر لتوهم حركة اكثر من جزء
فيتجزى اجزاء الذى لايتجزى لثبوت ما هو اقل منه وهو الثانى من الامرين
اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اى ثانى الطريقين المذكورين
ان تبين ان ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث يستحيل انفكاك
احديهما عن الاخرى فيستغنى عن الاستعانة بان البطوء ليس لتخلل
السكنات بل يكون ذلك اى تلازمهما بين الحركتين دليلا على ذلك
اى على ان البطوء ليس للتخلل مستأنفا كما نبهت عليه فتأمل واذا كانت
الحركات متلازمتين فعند ما يقطع السريعة جزأ ان قطعت البطيئة
مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل لزم
التجزى وهو الامر الثانى وذلك اى تلازم السريعة والبطئ حاصل
فى صورتين الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية
منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر
مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحركت الطوقية مثلا ووقفت القطبية
لزم التفكك وانقسام الرحى الى دوائر متعددة بحسب اجزائها وانما يتضح
ذلك باخراج خطوط مثلا وضعية من مركز الرحى الى الطوق العظيم
منها فى جميع الجهات فان تلك الخطوط يكون مركبة من اجزاء لايتجزى و
يتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة فى الكبر
والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا
تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذى يلاصقه فقد انفك احدهما
عن الاخر وكذا اذا تحرك الطوق الثانى ولم يتحرك الثالث وهكذا
الى الطوق الذى هو اصغرها فلزم تفكك الرحى عند تحركها على اشكال
دوائر محيطة بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد او ما هو اشد
منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لايمكن ان ينفك منها جزء بالغ السعى
وذلك الذى ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال
سكونها وان كان مما لايمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدم كسائر

تلازم السريعة والبطيئة حاصل فى صورت النوع الاولى

العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه الغرايب
والعجايب ليثبت مذهبكم **الصورة الثانية** فرجار له شعب ثلث يثبت
واحدة منها ويدور اثنتان حتى ترسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجة
كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين تتمان الدائرتين معا بحركتيهما وهما
متلازمتان ضرورة والانفكاك بين الشعبتين ههنا مع عدم التاثر
والتساقط ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى **الصورة الثالثة** من
وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما
بعقبه وهي اصغر والاخرى باطرافه وهي اكبر وان شئت فافرض اي
الدائر على عقبه مادا باعه فراس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة
التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه اذا تحرك راس اصبعه جزءا
لم يقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة
انه لا ينقطع جزءا جزءا كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما
اصلا وان شئت فافرض اي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة في الفلك
في كوكبين يدور احدهما قرب القطب والاخر على المنطقة فان حركتيهما في
الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق في الافلاك وان لا يكون
موصوفة بالشدة والاحكام **الصورة الرابعة** الشمس مع ظل الخشبة المغروزة
حذاءها فان الظل ينقطع بالانتقاص من الصباح اي الظهر قدرا من الارض
محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها
فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف للظل عن الحركة لان الشعاع
الخارج من الشمس المار براس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم
كما يشهد به التجربة الصحيحة ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل
الاستقامة في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل
منها خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت
الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين
راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس
والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا على الاستقامة
في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد

خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد
وهو باطل بالضرورة **الصورة الخامسة** دلو على راس حبل مشدود طرفه الاخر
بوتد في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويجذبه فالدلو
والكلاب يصلان الى راس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع
الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب ضرورة فقد تلازمت حركة سريعة
وبطيئة وقد توهم النظام تساويها بين الحركتين فالسرعة فاستدل
بذلك على الطفرة **الصورة السادسة** جزء يتحرك جزءا على خط متحرك جزءا
اخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ج خطا ساكنا مركبا من اجزاء
ثلثة ونفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين كائنا على ا ب بحيث يكون
د واقعا بازاء ا وه واقعا بازاء ب ونفرض ز جزءا كائنا على د من خط د ه
بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا [ز / د ه / ا ب ج] فاذا تحرك د بحركة
خط د ه على خط ا ب ج من ا الى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ج و
فرضنا مع ذلك تحرك ز على خط د ه من د وكان اي د مقابلا لا في ابتداء الفرض
الى ه اي تحرك ز من د الى ه وهو اي ه وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه الان
مقابل لج فيكون ز ح مقابلا لج ايضا فقد تحرك ز بمجموع حركة الذاتية و
العرضية جزئين حين تحرك د بحركة واحدة جزءا واحدا فان ز و د كانا
معا محاذيين لا من خط ا ب ج قبل الحركة والان قد صار ز محاذيا لج ود
محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المط وان
شئت قلت حين تحرك ز بمجموع حركته جزءا واحدا يكون د تحرك اقل من جزء
فيه المراد الذي هو انقسام الجزء **النوع الرابع** ما يتعلق بالاشكال الهندسية
وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها
من اربعة اجزاء ونجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد فذلك
المربع ستة عشر جزءا هكذا  فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء و
القطر الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانه
انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث
من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار وانه مع شهادة
الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول

من كل واحد من ضلعيها لان مربعه تساوى مربعيها كما بين فى الشكل المسمى
بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان
حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول لانا نقول لم لايجوز فى
المربع المذكور ان يكون القطر اطول وذلك بان يقع بينها اى بين اجزاء القطر
خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزئين من اجزاء
القطر ان وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه سبعة اجزاء هى
الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة فى الفرج الثالث بين جميع تلك الاربعة
لان وقوع الفرجة فى بعض دون بعض تحكم محض ولاشك ان مجموع الضلعين
سبعة ايضا لاشتراكهما فى جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطل حسا
وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع
جزءا لزم الانقسام فى الجزء لثبوت ما هو اقل منه الوجه الثانى مثلث قائم
الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول قام
البرهان فى شكل العروس على ان مربع وتره اى وتر قائمة المثلث كمجموع مربعى
الضلعين ولكن مربع كل ضلع فى المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان ٢
فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا وذلك
لان الحاصل من ضرب اربعة عشر فى نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل
من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلابد ان يكون
جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء الى الكسر الذى يتم به الجذر المذكور
الوجه الثالث هذا المثلث القائم الزاوية اذا طبقنا رأس وتره اى
وتر قائمة على ضلع من ضلعى القائمة منصوب نحو السماء وعددنا رجله اى رجل
الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض عند اسفله
عن موضعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط من هذا الضلع المنصوب
شئ والمقصود انه كلما ينحط رأس الوتر عن شئ من هذا الضلع يخرج من ذلك
الضلع شئ اى يخرج رجله عن ذلك الضلع بشئ وهكذا الى ان يصل رأسه
الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفل مثله اى مثل ما ينحط عنه
اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذى خرج من
طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليها اى

المراد من المربع العدد الحاصل من ضرب عدد فى نفسه ويسمى الماخوذ والمجذور ايضا مثل العشرة فى العشرة والخمسة فى الخمسة وغير ذلك

اقول العدد المضروب فى نفسه جذر والحاصل مجذور ومربع فاذا ضرب الجذر فى ذلك فالحاصل كعب والاثنان جذر الاربعة وكون الثمانية

عليها اى على هذا الضلع اعنى مقدار الانجرار وهو اى هذا الفاضل مثل الضلع
الآخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع
الضلعين ويكذبه الحس والبرهان وجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل
مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء وهذا الوجه يليق بالنوع الثانى
من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه
الرابع بينا فيما تقدم وجود الدائرة وامكانها مناف لوجود الجزء الذى لايتجزى
كما تبين من قوله فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لاتتجزى فان كان
ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها
كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر
اكبر وباطن اصغر والا اى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل جزئين
من اجزاء المحيط فى جهة محدبه اما خلاء بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية
دون ظواهرها فيلزم الانقسام فى الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغاير
لما ليس بملاق على انا نقول وان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين تقدر ما يسع
جزءا كان ظاهرها اى ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير
والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون
ضعفه وان كان ذلك الخلاء اى كل واحد منه او بعضه اقل من قدر ما يسع جزءا
لزم الانقسام فى الجزء لثبوت ما هو اقل منه واما الخلاء بان يكون ظواهرها
متلاقية كبواطنها مع انه لاتفاوت بينها فيكون ظاهرها اى باطن محيط الدائرة
او باطن الدائرة فانها قد يطلق على محيطها كظاهرها فى المقدار وهو اى
باطنها كظاهر دائرة اخرى محاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة ايضا
كباطنها لما عرفت فى المحيطة وهر اوا الدائرة المحاطة كثالثة ورابعة الى الدوائر
اخرى بالغتها بلغت فيكون اجزاء طوقة الرحى مثلا كالعظيمة منها وبطلانه
لايخفى والاظهر فى تقرير هذا الوجه ما ذكر فى المخلص من انه يمتنع جعل الخط
المركب من الاجزاء التى لاتتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان
تتلاقى فى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها
كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل
حكم الاول فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه

عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا
نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دائرة طوقها مثل
طوق الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة
المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها
فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاق فظهر ان
امكان الدائرة ينافى وجود الجزء الوجه الخامس برهن اقليدس فى المقالة الاولى
من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم
فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية
المستقيمة الخطين تنقسم الى غير النهاية وانه ينفى الجزء الوجه السادس برهن
اقليدس فى ثالث على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض الخط مركب من اجزاء
وتر كخمسة مثلا لزم تجزى الجزء الوسطانى المقصد السادس فى تحرير
مذهب الحكماء فى الاجسام البسيطة الطباع قالوا لما تقرر بالبرهان
ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى وما فى حكمها من الجواهر
المنقسمة فى جهة واحدة او فى جهتين فقط فقد ثبت انه متصل واحد فى
الحقيقة لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اى
لا تصل قسمته الى حد يقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة
والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما فى حكمها فيكون
متصلا فى نفسه ولا ينتهى قسمته اليها فيكون قابلا للانقسامات غير متناهية
والقسمة اما بالعكس كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة
فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة و
للكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين فى محلهما اما بالقياس
الى غيره كالسواد والبياض او غير قارين فى المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة
الى غيره كمماستين ومحاذاتين واما بالتوهم والفرض فهذه الثلثة وجوه
القسمة فى الجسم نعم قد يمتنع عن القسمة الاولية مانع كصورة نوعية كما فى الافلاك
او صلابة شديدة كما فى بعض الاجسام العنصرية او فقد آلة يحتاج اليها
فى القطع او صغر متبالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر واما القسمة العرضية
فلا تقف ابدا وقد تبين انحصار القسمة فى الثلثة المذكورة بانها اما مؤدية

مؤدية الى الافتراق وهى الفكية اولا وح اما ان يكون موجبة للانفصال فى الخارج
وهى التى باختلاف عرضين او فى الذهن وهى الوهمية وانما ذكر الفرض العقلى
مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف
بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير
والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا
ان الجسم المتصل فى نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل فى الخارج حتى اذا
زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء
وح يقال الانفصال اما فى الخارج كما بالقطع والكسر واما فى الوهم فاما بتوسط
امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسطه كما بالوهم والفرض فيظهر
ان القسمة اثنتان انفكاكية وهى قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية
وهى قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين
هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه ويجعل ما هو
باختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما فى الكتاب فعليك بالتثبت
فى موارد الاستعمال المقصد السابع فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة
وكون الجسم مركبا منهما قالوا ان الجسم البسيط متصل فى حد ذاته كما عرفت وهو
قابل للانفصال الانفكاكى كما اذا صب ماء الجرة فى اناءين فثم اتصال اى جوهر
ممتد فى الجهات متصل فى نفسه نسميه الصورة الجسمية وندعى انه اى ذلك
الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال اى الجوهر
المتصل على معنى انه مختص به اختصاصا ناعتا له فيكون حالا فيه وبيانه ان
الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وح نقول
فان ثمة امرا قابلا للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل لهما ليس
نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين اللذين يزول كل منهما مع حصول
الآخر غير كل من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال والانفصال يغاير كلا
منهما او نقول قابل الاتصال وكذا الانفصال باق مع الانفصال والاتصال
لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اى قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال
وكيف لا والشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فهنا امر الذى هو قابل
للانفصال ومغاير للاتصال هو الذى نسميه بالهيولى الاولى التى يحل فيها

قيل انقسام الزاوية الى غير النهاية يجوز فيه ... نفى الجزء الذى لا يتجزى اذ لو ثبت لا ينقسم الانقسام الى غير النهاية فلو استقبله النفى لزم الدور

الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث
كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عند حدوث
كانه متصلين وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء
جوهريته الاتصالية قابلة للكميات المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال
الباقي بحاله اثبتوا ايضا بتوارد اتصالات مختلفة بالتشخص على امر باق على
حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة
والقابل له مادة والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لدليلهم الهيولى
على تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا انفصال
فيها واذا كانت كثيرة بورود الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال
والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون
للهيولى هيولى اخرى فينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مرتبة موجودة
معا وهو اي هذا الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص
فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتنافيين عليه
فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا
لهذا الاتصال الذي هو حال فيها حتى يكون هو متصلة في حد ذاتها والثاني
انه اي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود اليها حتى يثبت في ذات
الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى
وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها بحسب ما يعرض
لها من الاتصال ويقارنها من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة
بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة
فيها والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي
في ذاتها استعداد محض لا فعل لها في الصفات المذكورة الا بالصورة فهي
متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على
اثبات الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كذيمقراطيس واتباعه مبادي
الاجسام البسيطة اجزاء هي اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب
الجهات الثلثة لكنها غير قابلة للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج واتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء

وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل
للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الانفكاكي كالماء مثلا غير متصل
في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك
الاجزاء فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار يجتمع
ويفترق ومحصول ما ذكره المص لزم انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه
فيتلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون
في تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي
نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفك
فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه
يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام
المفردة لا يتغير اشكالها ومقاديرها وابطله اي قول هذا القائل ابن سينا
بما حاصله ان كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي يحدث
فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منهما طباع الاخر وطباع الجملة وهو
ظاهر وطباع الجزء الاخر الخارج الموافق لها في الماهية بناء على ما ذهب
اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية
النوعية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز
على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي فيه والجزء الاخر من الانفصال
الرافع للاتحاد الاتصالي ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة
في الماهية فيكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال
او في جواز قبولهما والاول بط قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام
الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم الا لمانع خارج عنه وذلك
المانع لا يكون لازما للماهية ولا لانحصار نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن
مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل
ويحصل المط الذي هو اثبات الهيولى ومبناه اي مبنى ما ذكره ابن سينا
كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا
اليه وهو ممنوع لجواز ان يكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن

متوافقان فى النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه فى الحس من اجزاء متخالفة
الحقايق باسرها مما لا يجدى فى امثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم
الخصم جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى تقدير تماثلها قد يكون تشخص احدهما
مانعا من ذلك القبول او تشخص الاخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا
للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط
وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر
النوع فى الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة
وذلك كاف فى اثبات المط وربما يعترض على برهان الهيولى ويقال
الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم خارجان
عنه فعليكم ببيان كون الاتصال جزء من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال
والامر القابل له فانا نمنع ورود المنع اى منع كونه جزء منه وهذا الذى يقال فيه الترام
لثبوت امر غير الاتصال قابل له وللانفصال ايضا ويصير النزاع فى كون
الجسم ذلك القابل وحده او مع هذا الاتصال للقبول ولا شك ان الصورة
الاتصالية اى الجوهر الممتد فى الجهات الذى تبين بنفى الجزء اتصاله فى نفسه
او ما يدل له من جوهرية الجسم اى حقيقته بل هو الجسم فى بادى الرأى المعلوم
وجوده بالضرورة والذى يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة
بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر
مقبول فيصير النزاع فى ان الجسم ماذا نزاعا لفظيا لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا
انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن
المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل
للاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عرضان
يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان اخر ما يحل اليه الاجسام
هو هذا الجوهر المتصل الممتد فى الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك
ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم
وهو بط كما سيأتى تحقيقه وههنا سؤال يستصعبه بعض وذلك السؤال
هو ان الاتصال اذا كان جزء الجسم كما زعمتم فبزواله الذى هو الانفصال
ينعدم هوية الجسم لانتفاء الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اى لزواله

اى لزواله اعنى الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا
فلا بد ان يبقى مع زواله واذا ابتنى معه فليس هو اى الاتصال جزء الجسم و
الحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذى هو زوال الاتصال ينافى كون
الاتصال جزء له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين فظن
المستصعب ان ذلك السؤال مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظى فان
الاتصال اى لفظه يقال للصورة الجوهرية التى بها الجسم قبول الامتدادات
الثلث وهو امر لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم
مع زوال هذه الصورة عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات وهو كم و
ليس جزء الجسم لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله
زوال الجسم كما اذا شكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية
بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافى الاتصال العرضى ينافى هو
الاتصال الجوهرى اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى
الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال
ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت فى الجسم جوهر مغاير لها متصف
بها فلا يثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال وجوابه الحق ان قولنا الجسم
قابل للانفصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية
يتوارد عليه اتصال واحد تارة وانفصال لا اتصالان تارة اخرى فانه غير معقول
كما ترى وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا
ان ثم امرا يستحفظ الماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم البقاء فى
الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد
عليه الهويات الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان
او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير
للهويات التى يتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء
الذى فى الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا فى نفسه اذا جعل فى الكيزان
فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التى لم يكن فيها مفصل اصلا حتى
صار شخص واحد اشخاصا متعددة اى زال شخص كان متصلا اتصالا
وحدانيا وحصلت اشخاص هى متصلات هى متصلات متعددة لم يكن

موجودة فى تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير وثمة امر باق فى
الحالين هو معروض تارة للاتصال الواحد وتارة للاتصالات متعددة
والدليل على ان ثمة امرا باقيا هو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التى فى الكيزان
الى ذلك الشخص الذى كان فى جرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن فى
الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال الجزء وبقاء جزء آخر
بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان الامر كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص
كنسبة سائر المياه. ولا شك ان الجوهر المتصل الوحدانى ليس باقيا بل فى
جوهر آخر يجب ان لا يكون فى نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا
كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها ويظهر من ذلك ان الجوهر المتصل
لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذى قرره فى
اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع فى مسلك الانفعال فقال
تنبيه وربما قالوا فى اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو
من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف
بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضى
قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف
الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى
شئ واحد الا يرى ان الهيولى موجودة بالفعل قابلة للصور المتعددة
فهى بالقوة فى بعضها قطعا وربما استعانوا فى اثبات الهيولى بالتخلخل
والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن فى الجسم امر غير متعدد بذاته حتى
يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام
شئ اليه وانفصاله عنه وجوابه بان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة
فى الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا يستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان
يكون هى قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر والكون
والفساد اى وربما استعانوا بهما ايضا اذ لابد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس
اخرى وهو الهيولى وفساده ظ لان المتبدل فى الكون والفساد هو الصور
النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول
وجود هذه الامور التى استعين بها مبنى على وجود الهيولى فيلزم الدور

الدور والمعتمد عند المتكلمين فى نفى الهيولى انها على تقدير وجودها
اما ان يكون لها حصول فى الحيز او لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما
ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال فحينئذ اى فالهيولى جسم لان
المتحيز بالذات لابد ان يكون جوهرا ممتدا فى الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك
وايضا فالصورة الجسمية مثلها فكيف يحل فيها وايضا ان
احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية
عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال
بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح صفة حالة فى الجسمية تابعة
لها فى التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم والا اى وان لم يكن
لها حصول فى الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا يختص الجسمية بها اختصاصا
باعتبار الحلول لانه اى لان ما لا تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق ولا
اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات
فيه وقد يجاب بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية
فان تحيز الشئ بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله فى الغير كما فى الاعراض
الحالة فى الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز
الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها فى الجسمية بل يجوز
ان يكون تحيزها بشروط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها
وقد يقال فى نفى الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين
كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلها ولم يحتج فى ثبوت شئ منهما الى برهان
واللازم بط فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ويحتاج فى اثباتها الى البرهان
والجواب منع تعقل حقيقته يعنى ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم
معقولة بالكنه وهو مم المقصد الثامن فى تفريعات لهم على وجود الهيولى
احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة
التى هى المعول عليها فى اثباتها اعنى مسلك الانفصال كما عرفت لا تثبتها
الا فيما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الاجسام
لا يقبلهما كالفلكيات على رأيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال
ابن سينا طبيعة الاتصال اى الصورة الجسمية المتصلة فى نفسها لجميع الاجسام

طبيعة واحدة نوعية لان جسميته اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك
لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها
طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التى يلحق الجسمية من خارج فان
الجسمية امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود اخر
فلا انضاف هذه الطبيعة فى الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة
عنها فى الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد فى الخارج ما
لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان
اختلافه بالخارجات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى
الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياجه اى احتياج
الاتصال الذى هو الصورة الجسمية الى المادة فى الاجسام
العنصرية لكونها حالا فيها امتنع قيامه بنفسه فى شىء من الاجسام
والا اى وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته فى الفلك
مثلا كان ذلك الاتصال الجوهرى فى حد ذاته غنيا
عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة
النوعية لا يختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصب
على انه جواب النفى قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون
جوهرا مرة وعرضا اخرى اى كما ان انقلاب الحقائق
محال كذلك لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا يكون
تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الا
تصال الجسمى اى لا نم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية و
ذلك مما لا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتموه من اختلافها بالامور
الخارجية عنها مسلم لكن انحصار اختلافها مم فان الطبيعة الجسمية
مطلقا امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان يتنوع
بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة
عنها فلم قلتم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمى
حقيقة واحدة نوعية فقد يجوز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم
بنفسه اخرى ولا محذور فى ذلك اذ قد لا يكون الشىء محتاجا لذاته

لذاته الى المحل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له عن علة فلا يلزم
ان يكون الغنى بذاته عن شىء حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه
لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشىء اما ان يكون
لذاته محتاجا الى المحل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا
عنه فى حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى
فى حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية
بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها
مختلفة فقد يقتضى فى الانسان ما لا يقتضيه فى الفرس فقد عرفت جوابه
حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل فى الوجود الا بعد تحصله
بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج فى الجعل والوجود فالطبيعة
الجنسية فى الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز
اختلافها فى الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها
حقيقة محصلة لا يتصور اختلاف لوازمها ثانيها اى ثانى تعريفات الهيولى
ان الهيولى لا يتجرد عن الصورة اى لا يوجد خالية عن الصورة الجسمية
مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة
اما اليها اشارة فيكون الهيولى حينئذ جسما او امرا حالا فى جسم لامتناع الجوهر
الفرد وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان
انقسمت فى جميع الجهات كانت جسما اى صورة جسمية لانها الجسم فى بادى النظر كما مر
وان لم ينقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت فى جهة واحدة او فى جهتين
فقط كانت خطا او سطحا لا جوهرا بل لانها فى حكم الجوهر الفرد كما عرفته
بل عرضا فيكون الهيولى حينئذ اما حالا فى الجسم لا محلا للصورة الجسمية هف
والا اى وان لم يكن اليها اشارة بان لم يكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك
انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام فى هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها
الصورة الجسمية فاما ان يحصل معها فى جميع الاحياز والمظاهر او لا يحصل
فى شىء منها او يحصل فى بعضها دون بعض والاقسام الثلثة باطلة فالاولان
باطلان ضرورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له
من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد فى زمان واحد فى مكانين او اكثر

والاخير بط لعدم المخصص بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك
التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية فكذا نسبة الصورة الجسمية فانها
تقتضى حيزا مطلقا ولا معينا فان قيل لعل صورة نوعية تحل فى الهيولى مع حلول
الصورة الجسمية فيها فهى تخصصها بحيز معين وايضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء
المعين من الارض ومن سائر العناصر الكلية واختصاصه بحيزه المعين
بلا مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكل الى اجزاء حيزه على السواء
مع ان كل واحد من اجزائه حاصل فى حيز معين قلنا الصورة النوعية
وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام
فى تخصيصه بحيزه المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى الجسمية مع تلك
الصورة النوعية اما ان تحصل فى كل واحد من تلك الاجزاء او فى بعضها او
لا تحصل فى شئ منها والكل بط وقد يقال لجاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى
او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكل وايضا قد يكون الهيولى
المجردة هيولى عنصر كلى فلا حاجة فى التخصيص الى غير الصورة المنوعة
فان قلت ينقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بامكنتها
الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة فى الخارج فلا تقتضى
مكانا وايضا جاز ان يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين
والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين الذى هو فيه لكون مادته قبل
تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الجزء
بذلك الحيز او مخصصة له بحيز اخر انتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة
الى ذلك الحيز والحاصل ان تخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين وهو
الموضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما فى ذلك الحيز او فى حيز
آخر ينقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب
الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو
مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار
والا فالمخصص بالحيز المعين لا الصورة وما يتبعها من الاوضاع كما تقول
ان الجسمية اذا حلت فى الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل
المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه الثانى انه يلزم له اى الحيز

الرابع خ

اى الجزء الذى هو الهيولى فعل وقبول يعنى ان الهيولى لو تجردت عن الصورة
لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين
ان الشئ الاحدى الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان يكون
المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى
جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين مثلا ونقول مادة الجزء
ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدة بان لا يزيد مادة الكل على مادة
الجزء فالشئ مع غيره كهو لا معه وذلك مح والا اى وان يكونا واحدة كان
المجموع المركب من مادة الجزء اعنى مادة الكل زائدا على مادة الجزء فتم مقدار
باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان
الجوهر الممتد فى الجهات هو الجسمية كما مرت فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت
ما فيهما اى فى هذين الوجهين من الفساد اما فى الثانى اتصاف الواحد بالقوة
والفعل بالنسبة الى شيئين واما فى الثالث فلان الهيولى فى نفسها لا يوصف
بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما اتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة
الجسمية فلا تجردهما ثانيهما اى ثالث التفاريع ان الصورة الجسمية ايضا لا تخلو عن
الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى لكانت اما مشار
اليها او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان ذلك المشار اليه متناهيا فى
جميع الجهات لتناهى الابعاد وكان ايضا متشكلا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت
هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه يلزم
ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة اما لنفس الجسمية
ولوازمها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص
لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له فيتساوى الكل والجزء فى الشكل
والمقدار المخصوصين وهو مح اولا لنفس الجسمية بل بسبب اخر فيكون الصورة
المجردة قابلة لغيره اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له وما هو اى
ليس قبول شكل اخر الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل
والوصل وقد ابطلناه لما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان
كانت الصورة المجردة غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة
الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهرى الممتد فى الجهات

الملزوم للامتداد الفرض ذهنا وخارجا ويمتنع ان يتصور هنا الامتداد
بلا حيز ولا اشارة وايضا فيكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة
للاشارة امرا عقليا محضا لا تعلق له بحيز اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة
ولو تبعا كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال لا يتم بان يقال لو تجردت
الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او
بسبب آخر فلا حاجة الى التعرض بكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها
بل هذا الترديد مما جعل في المحصل دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان
قبلت الاشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة وان لم يقبل فهي غير الصورة
التي يشير اليها حال كونها مادية لا يقال هذا الذي ذكرتموه من ان للجسمية المشتركة
اذا اقتضت وحدها تشكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي
الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل وعلى ذلك المقدار ينتقض بالفلك
اذ شكله مقتضى ذاته التي هي صورته النوعية وجزؤه كله في تلك الصورة
النوعية ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوصين مقابلة لا يجوز ذلك
فان الافلاك الخارجة والمداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوي
في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكري لانا نقول لولا مانع اقتضى
لجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره ككله بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما
لكن ثم مانع يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له
ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية
فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين
فامتنع ان يكون للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام
في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه
النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها قد يفرض
مضلعة لا مستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل
ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن
اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال
وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل
لتاخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية واما في الصورة الجسمية فلو تجردت

عنها

تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن هناك
سبب يقتضي كلية وجزئية سوى الطبيعة المشتركة فلا يتصور اختلاف
في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن
اختلافهما بالشكل فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور ولكن لمانع ان يمنع ان
الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال كما نرى في الشمعة فانها تشكل باشكال
مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة
الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل
والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال
يقتضي لا محالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه
شيء غير شيء كما مر وتقتضي القسمة الوهمية الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال
المذكور لانا نقول لو كفى ذلك في دفع المنع لاستقل بالدلالة على المطلوب بان يقال
لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المقتضية الى الانفكاكية
فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكان
هذه المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضايعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب
عن هذا الذي قلناه بانه لا يبقى حقيقة الكلام وصحة الدليل بعد ما نه بل هو من
قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية
لو خلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا يحل فيه
اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه الثالث من تلك
الوجوه ان نقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة يفرض الكل بمفارقة
صورته قبل التجزية وبعدها فان كان لا تميز ثم بين صورة الكل وصورة الجزء
فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين
انه لا تميز ولا تعدد بين الامثال اي بين افراد ماهية نوعية الا بالمادة و
عوارضها فهي اي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حيث ما فرضت مجردة
عنها هف وقد عرفت ما فيه من انه مبني على عدم القادر المختار وان تمايز
الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرره رابعها اي رابع تعريفات
الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية انه لا بد
في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الآخر فقط اذ احتياج

كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور ووح فلا بد بين جزئى الجسم من حاجة
واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتم لها اى
للهيولى وجود قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها
لكنا قد بينا ان المادة لا يكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشئ الواحد
لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده وايضا لو كانت
الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اى فى الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى
شئ واحد فانها ح فاعلة للصورة وقابلة لها وهو بط وجوابه انه مبنى
على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا لا يجوز
ان يكون الهيولى علة للصورة لانها فى حد ذاتها تقبل صورا لا نهاية لها
فلا يكون علة للمعينة اى لا يكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها
فى الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول
واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر اخر ولا الصورة اى وليست
الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فيحتاج الصورة فى وجودها
اليها ويتجه على هذا البيان انه يلزم ح كون الهيولى علة للصورة فالاولى
ان يقال فلا يكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى
لانها اى الصورة لا توجد الا مع التناهى والشكل اللازم والهيولى متقدمة
عليها لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر كما ان ما مع
المتقدم متقدم فيكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا يكون علة لها
ولا يخفى عليك ان الحكم بتأخر ما مع المتأخر انما يظهر صحته فى المعية والتأخر
الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفائها
اى انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة يعنى لو كانت الصورة علة
لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند
انتفاء علته لكن الصورة الجسمية يتبدل ويزول عند ورود الانفصال
والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست
علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة
قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة
المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك

الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة فى
بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال الصورة
عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها
خالية عن الصورة كلها فهى اى تلك الصورة المتواردة عليها كالدعائم
تزال واحدة منها عن السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف
باقيا على حالها بتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى فى التشخص
والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها
من الاعراض وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت
الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور وخامسها كما ان الهيولى
لا يخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا يخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من
الاجسام صورة نوعية بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط
والمركبات وذلك لانها اى الاجسام مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام
الانفكاك وقبول الالتئام والشكل التابع لهما بسهولة كما فى العنصريات
الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما فى العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد
او عدمها اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والشكل كما فى الفلكيات
وليس ذلك الاختلاف فى تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام
لان الامور المختلفة لا يجوز ان يكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة
فلا يكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا يكون مبدأ الامور مختلفة
ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك
لامر مختص اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر
المختص لازما لمكن استناد ما هو لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم
مقوما للجسم فهو المط اذ لا بد من ان يكون جوهرا فقد ثبت فى الاجسام
جواهر مختصة هى مبادى لاثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية
الا ذلك والا اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام
فيه لاحتياجه الى امر اخر مختص يستند هو اليه ويتسلسل قال الامام الرازى
الذى حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والاين وغيرها
مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود

لوجود الجسمية حتى يكون صور مقومة فلا بل الاقرب الظ عندنا انها من قبيل
الاعراض وما ذكروه من لزوم التس وارد عليهم في الصور فان اختصاص
الاجسام بصورها النوعية ليست للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق
لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك
بان هيوليات الافلاك مخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة
معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة
كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة
وهكذا الى ما لا يتناهى ورد بقولكم لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم اي فلان
شيء يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات
الصور النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل
الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بداهة ان حقيقة النار
مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهري مختص وربما
يستدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع
باردا فثم امر هو مبدا الكيفية بان يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال
القاسر قلنا ان سلم ان في الجسم امرا هو مبدا للكيفية فلا يجديكم ومن اين يلزم
كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك ونقول
لم قلتم انه اي عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جري
العادة وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية مع ضعفه
لعدم صحة ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فحققه
ولا تنسى كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال
الامام الرازي لما فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه
ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المص جعله من تفاريع الهيولى فقال
سادسها كل جسم له حيز طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلي
الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من
التاثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا
يتصور حصوله في جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون
حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى

فروع كثيرة

الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى
لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر اخر داخل فيه مختص
وهو المراد بالطبيعة قلنا لا نسلم لم بل لو خلي الجسم وطبعه لكان كالمحدد لا مكان له
كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلي وطبعه يكون نسبته الى
الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا نم امكان
خلوه بنفس الامر عن تاثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاحياز
كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان نسبتها الى
الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط واذا جعلت الارض
باسرها في اي حيز اتفق وجب ان يقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة
الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه بطبعها كما قال
ابن ثابت بن قرة فانه قال ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره
حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبيعته دون ما عداه واذا رمينا مدرة
الى فوق فانما يعود المدرة الى مركز الارض لا لان الطبيعة الارضية طالبة
له كما توهم بل لان الجزء مائل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل
الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا
لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض
كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان حجر لارتفع
ذلك الحجر اليها لطلبه الامر العظيم الذي هو شبهه ولو فرض انها انقطعت
وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى
بعض وتقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء
طلبا واحدا ومن الحق ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون
قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء
شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها
طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون
كل جسم بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا مبهما ككل جزء من الارض فانه
يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز
معين امرا من خارج كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه

وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة
عنه واما جزء الارض فانه لو خلي وطبعه لاتصل بكله فلم يبق موجودا منفردا
مقتضيا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر فرعان على
ان لكل جسم مكانا طبيعيا الاول لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان
فانه اذا كان في احدهما فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان
ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اي وان لم يطلب الاخر حال
كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه و
ايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما
معا وهو ظ بط اذا لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة او لا يتوجه الى
واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط والاخر ليس
طبيعيا له والكل ظ فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفرعين الجسم
البسيط له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان
البسيط الغالب فيه فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلي
وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان
الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظ لانه لو
اخرج المركب المتساوي البسائط عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق
وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك
المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان
في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان
اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او
بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر من التساوي
في بسائط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار وقد يفصل
ههنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة
وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان
الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما سابقا للاخر في حركته او لا فان
لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بالقسر وان تمانعا مثل ان يكون النار من
تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد

لبعد الاخر او لا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب في ذلك المكان
لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب
الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب
من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب احدها
حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة
متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء
وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط
ايضا لتساوي الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا
في الماهية لكنهما يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار
وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا
ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى
اخر غير العناصر عن افرادها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية
تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم

الفصل الثاني

الفصل الثاني من فصلي
المرصد الاول في اقسامه اي اقسام الجسم الطبيعي الذي بين في الفصل
الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي

مقدمة

في هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط
ومركب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما والجسم
البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اي كل جزء منه مساو لكله
في الاسم والحد كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا
بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا
بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزؤه المادي
وحده او الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد من ان
يقيد الجزء بكونه جسميا او مقداريا والى ذلك اشار المص بقوله والمراد
بالجزء المذكور في رسم البسيط هو الجزء المقداري ولا يرد الهيولى
والصورة فانهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق
هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان
منطبقا عليها سواء تركبت منهما او لا الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب

من اجسام مختلفة الطبايع وكل منهما اى من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب
الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات فى رسم البسيط الاول ما جزؤه
المقدارى بحسب الحقيقة مساوٍ لكله فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر
الاربعة لان كل جزء مقدارى يفرض فيها تساوى كله فى اسمه وحده دون
الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء
المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هى العناصر
ولا يشاركها فى اسمائها وحدودها الثانى ما يكون جزؤه المقدارى بحسب
الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان
كل جزء محسوس منها تساويها فى الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب
بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون
شىء من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة
الطبايع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثانى
والثالث عموم من وجه وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة
مختلفة الطبايع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها
لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط
كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه
اجزاؤه فى اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على
اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر فى اسمه شكل معين وعلى الثانى ايضا اما ان
لا يعتبر فى الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق
كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار
الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك
حال الاخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اى الذى
ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمى البسيط بحسب الحقيقة او الحس فى الاعضاء
المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم ونظائرهما وفى الفلك يظهر لك الفرق
من الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم
الاول ما لا يكون جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساويا له فى الاسم والحد
فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة

المتشابهة وان اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء
ايضا وعلى الرسم الثانى هو ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة
الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر
التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففى رسم المركب اعتبارات
اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين
الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط فى
هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة فى نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع
وبالمركب ما يقابله ثم ان المص ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة
وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعى للبسيط ما ذا فقال
ولكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعى وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد
عليك من استحالة لا تناهى الابعاد فلو خلى الجسم اى جسم كان وطبعه
بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات
الخارجية لحيط به حد اى طرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر من
واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده
الى طبيعته من غير ان يكون هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية
للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها
فى طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها
وقال الشكل الطبيعى للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لانه اى
للجسم البسيط بالمعنى المراد فى هذا المقام قوة اى طبيعة واحدة والقوة
الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة التى للبسيط الا فعلا واحدا اى غير
مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة الانواع فان المضلع
من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر زاوية او سطحا او نقطة وهى
امور متخالفة الحقايق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل فى الكلام متحدان
واشكل فيما ذكر من ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول
الارض بسيطة على رايهم وليست كرية لما عليها وفيها من الجبال والتلال
والاغوار والوهاد وقولهم فى دفع السؤال الاول بما ذكرتموه تضاريس الارض
وحشونتها الواقعة على ظهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها فهى اى تلك الخشونات

على الارض نجبا وربسه على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف
فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة
الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه
فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا يخرجها
تلك الخشونات التى لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرية بجملتها لا يخفى
اى لا يعتد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال اذ الكرية الحقيقية لا تقبل
الاشد والاضعف حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة فى الارض مع
تلك الخشونات القادحة فى كمال الكرية فان حقيقة الكرة منتفية عنها قطعا
بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب
خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان
اليبوسة التى فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم تغير شكل الارض
على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها
الطبيعى بتلك الاسباب وذلك لا يقدح فى اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى
كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل
القسرى المانع عن الشكل الطبيعى يقتضى كون الطبيعة الواحدة مقتضية
لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ وذلك خبط قطعا اجيب بان الطبيعة
اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا
الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن
لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل
القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى ولا استحالة فى ذلك
الثانى الافلاك المكوكبة فيها نقر اى حفر يركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر
لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر والموضع
اى مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة فى موضع من الفلك اى
جانب منه دون اخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة
وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة
واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية يقتضى كرية
شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى يختص بها هى كوكب

كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى فى الفلك الاول نقرة
او متمم متصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون
الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور
ذلك فى الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور
فى بعض البسائط مستندا الى اسباب يعود الى الفواعل كما جاز استناده الى
امور يعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين
فى الكواكب والتداوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا كان فى الفلك صورتان
كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك
صور متعددة هى مبادى افعال مختلفة جاز فى سائر البسائط فلا يلزم ان يكون
شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية
فى المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية فى جميع اجزائه وهى العناصر
فيكون فى كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثانى بان معنى تركيب القوى
ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان
كان له قوتان وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل
والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض فى البسيط قوة
واحدة يؤثر فى مادة واحدة فلا يقتضى الا شكلا مستديرا الوجه الثالث
الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء فى الحيوان والنبات ومقاديرها فى العظم
والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هى القوة المصورة وهى قوة
واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الابدى انها لم يفد موادها شكل الكرة
بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اى فعل تلك
القوة البسيطة فى مركب هو المادة التى يتخلق منها الحيوان والنبات
واختلاف اثار القوة البسيطة فى مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا فى
مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل من متمميها يختلف
جانباه بالرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة فى كل من المتممين افعالا
مختلفة فى الثخن فيجوز ايضا ان يختلف افعالها فى الشكل واجيب عن ذلك
بان المراد بالفعل الواحد كما اومانا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع
كالسطح والخط والنقطة الا انه لا يختلف اصلا ولاختلاف الثخن والنقر

في نسخة غير مختلف بالنوع

ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا ونرجع على القول
بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فالاناء كلما كان اقرب الى المركز عن
اى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا كان اكثر
احتمالا للماء مما اذا كان ابعد عنه كراس جبل وذلك لان ظاهر سطحه اى سطح
الماء اذا خلى وطبعه في اى موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها
مركز العالم لانه بسيط سيال يقتضى طبيعة تساوى بعد سطحه الظاهر عن المركز
حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما
كان مقدار راس الاناء شيئا واحدا يمر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحديهما
اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر
تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به
التخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى
بملاء الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول
على الثانى بذلك القدر من الماء اعنى بما يملاء ما بين قطعتين من سطحين
كريين ترتسمان على راس الاناء من توهم حركتى القوسين عليه غيبة وبيزة
والى ما حصناه اشار بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعير فيها
اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط اى
الذى لا يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه ينقسم
الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب فهو قسمان والعنصرى
العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما لا مزاج
له فهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط واثنان للمركب القسم الاول من الافلاك
وفيه مقاصد ستة الاول ان الحكماء ادعوا ان الافلاك الكلية الثابتة
بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اى هى مع ما
ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك
كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك اخر موافق المركز
يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فمنها فلك الافلاك سمى به لاشتماله على
جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى عندهم ايضا بالفلك الاطلس لانه
غير مكوكب على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك

القسم الاول في الافلاك
تقسيم المركب الى ما له مزاج والى غيره
المقصد الاول

فلك الاطلس

فلك الثوابت وهو الكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ
ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا
لانه اقرب الينا من سائر الافلاك قالوا ادل على وجودها الحركات المختلفة في
الجهة او السرعة والبطوء او فيهما معا فانه لا بد لها اى لتلك الحركات من محال
متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة
ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو على
اى يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اى الحجب على ما ذكرنا من
الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما على طريقته
فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد انكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ
المشترى والمشترى الزحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا ينكسف
الا بالقمر ولا يتصور كسفها الشيء من الكواكب لانها تستر شعاعها اذا
قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهى تحتها وفوق القمر
وبقى الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة
ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من
اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما
على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما
اختلاف منظر او لا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال
هى كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعنى بين العلوية
والسفلية والقمر وقد تاكد هذا الراى بما ذكره بعض المتاخرين كابن سينا
ومن تقدمه من مقدمى هذه الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس
كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راها وعطارد كشامتين عليها وقد
زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك الشمس
وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس
كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق
مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة واما الشامتان
فجاز احدهما هذه النقطة والاخرى عطارد فهذه التسعة التى ذكرناها
هى الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت

كرة واحدة ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلك الكل وستعدها
عليك غدا ان شاء الله تعالى ومبناه اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد
الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز ان يكون هناك فلك
واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح فى الماء وان سلم ذلك
اى امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اى اجسام
شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها يتحرك
تلك النطاقات اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات
باسرها مغرقة فى كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اى اثبات
النطاقات والحركة عليها ابعد من اثبات الخارج المركز ومتممة المختلفى
الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا لم لا يجوز ان يكون للكل
من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد وقد تكون هى اى حركة الكل الحركة
اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيغنى هذا الذى ذكرناه عن اثبات
الفلك التاسع وذلك بان يتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية
ويحركه هذه الحركة السريعة ويتعلق بكل واحد منها نفس على حدة ويحركه
حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع
وقد زاد بعضهم قطب الدين على ذلك وقال لا احتياج الى الثامن ايضا لجواز فرض
الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فيكون الافلاك الكلية سبعة فقط
لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون
الثوابت كل واحد منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه
اضعافا مضاعفة وتوهم بقاء نسبتها اى نسبة بعض الثوابت الى بعض
فى القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة فى كرة واحدة لا يصلح
لجواز اتفاقها اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التى عليها الثوابت
فى الحركة سرعة وبطوا وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبتها واوضاعها
ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اى بعض الثوابت على افلاك تحت افلاك
السيارة فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية الكسف اى كسف
السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففى ما يقع من الثوابت
فى مداراتها اى يحاذيها لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها

لها حاجبة لنا عن رؤيتها فنعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى
الجزم فى غيرها اى فى الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك
كسف فلا نعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك فى ذلك باختلاف
المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظ واما بالقياس الى غيرها فلان
من الثوابت ما ليست بمرصودة لصغرها فلا نعلم ان لها اختلاف منظر
اولا المقصد الثانى فى المحدد اى فى اثبات جسم يحدد الجهات

مطلب المحدد
المقصد الثانى

وتعين وضعها وفى بيان احكامه قالوا اى الحكماء الجهة منتهى الاشارات
الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه اى بالقرب منه والحصول
عنده وذلك لان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون
تحركنا فى جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا
مقصد الحركة المستقيمة فهى موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك
اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال
الجسم يتحرك فى الكيف من البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون
المعدوم مقصد المتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا
للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا
لانا نقول فى الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول
فيه او القرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما يراد
بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اى تحكم بانه يجب ان يكون الاول
موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثانى يجب ان يكون
حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفى الجواب عن الثانى ان الاشارة
الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد
مشار اليه وموجود فى الخارج ولا شك فانها اى الجهة شئ ذو وضع اى مادى
لا مجرد لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا
الحصول فيه اى حصول الجسم فى المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك
ايضا فى انها اى الجهة لا تنقسم مأخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اى وان
انقسمت فى ذلك المأخذ والامتداد فالجهة احد جزئيها لا هى بتمامها
فاذا فرضنا الاشارة او الحركة انتهت اى وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت

هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اى ذلك الجزء الاقرب وحده
هو الجهة دون ماوراءه اى لامدخل له فى تلك الجهة والا اى وان لم ينته هناك
الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فالجهة ماوراءه دونه فان قيل ليس يلزم
من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لايكون هو جزأ من الجهة لجواز ان يكون
تلك الاشارة او الحركة الباقية فى الجهة لا اليها اجيب بان هذا بناء فى ماهية
الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا فى الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة
وانتهى واذا ثبت ان الجهة موجودة فى الخارج وانها ذات وضع وغير
منقسمة فى امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهى اى الجهة نهايات وحدود
اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم ينقسم اصلا كانت نقطا
وان انقسمت فى امتداد واحد كانت خطوطا او فى امتدادين كانت
سطوحا والا اى وان لم يكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما لكان الجهة
امرا متحيزا بالاستقلال وكان منقسما فى الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء
الذى لايتجزى وما فى حكمه قد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها
فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة وايضا فلو لم يكن الجهة حدودا مختلفة
الحقايق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اى فهى اما فى الخلاء الذى هو
البعد الموجود او الموهوم وانه اى الخلاء بجملة متشابه فكيف يتصور وجود
الجهة فيه او الملاء المتشابه اى او هى فى الملاء الذى لايوجد فيه حدود مختلفة
الحقايق وهو الجسم الذى لايتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية
اذ لايكون احد جزئيه اى جزء فى الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر متروكا
بالطبع لانهما متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لايكون
جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها
وهربه لبعض اخر منه وقد علمت فى مباحث الاعتمادات ان الجهات على كثرتها
اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ماعدا العلو
والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لاتتبدلان اصلا واحديهما فى غاية البعد
عن الاخرى فاذن لابد من جسم يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك
الجسم المحدد كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو
السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض فى داخله

فى داخله ما هو ابعد منها لان غير الكرى من الاجسام لايحدد الا القرب منه
واما البعد منه فغير محدود لانه وهو ظ ولا لغيره من اجسام اخر اذ يمكن
فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بها جهتان احديهما فى غاية البعد
عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكرى واحدا والا فاما ان يحيط
بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التى ينتهى الاشارة الحسية
بسطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا لتحدد الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه
فيكون المحاط حشوا لامدخل له فى تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل
من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة او لايحيط
بعضها ببعض بل يكون كل منها خارجا واقعا فى جهة من الاخر فيكون الجهة متحددة
قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لا متحددة بهما والمفروض خلافه وايضا لايتحدد
بشئ منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان
خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها يتحدد
الجهات الحقيقية محيطة بالكل اى بجميع الاجسام ليكون بسطحه الاعلى منتهى
الاشارة وجهة الفوق ومركزه الذى يتساوى بعده عنه وينتهى به الاشارة
النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب ثم له اى للمحدد احكام منها انه بسيط
لا مركب من بسائط متعددة والا جاز انحلاله واللازم بط والملزوم
مثله اما اللزوم فبينه فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل
واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الاخر
ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقى باحد طرفيه ما يلاقيه بالاخر ليساويهما
اى يساوى الطرفين فى الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه
الاخر وذلك انما يتصور بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك
اى الانحلال لايكون الا بالحركة المستقيمة بتباعد بعض الاجزاء عن بعض
وقد يقال جاز ان يكون الملاقات بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال
المستلزم للحركة المستقيمة وهو اعنى الحركة المستقيمة لايكون الا من جهة
الى جهة اخرى فيكون متحددة قبله اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها
لا متحددة به هف ومنها اى ومن احكام المحدد انه شفاف لا لون
له وكذلك سائر الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا يحجب الابصار

مبحث احكام المحدد

المعتبرة خ

عن رؤيته ماوراها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال
الامام الرازى لانم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان
لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلئن قيل فهما يحجب عن الابصار الكمال
قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا
الذى ذكروه لا يتمشى فى المحدد اذ ليس له وراء حتى يرى ولا فى فلك
الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئى الا ان يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت
ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج
فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز ان يكون
هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اى لون الزرقة امر يحس
فى الشفاف اذا بعد عمقه كما فى ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة
بتفاوت عمقه قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل فى الجو بين السماء
والارض لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد تكون لونا متخيلا
كما ذكرتم وقد تكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل القائم
على انه لا تحدث الا بذلك الطريق التخيلى اى لا دليل على ذلك فجاز ان
يكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين ومنها انه اعنى
المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اى الخفة والثقل مبدا الميل الصاعد
والهابط او نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين وهما يصححان
حركة محلهما بالاستقامة فيقتضى وجود الثقل او الخفة فى المحدد جواز
الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اى قبله لانه وهذا
الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية
والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدا
ميل مستدير بل ميل مستدير ايضا المقتضى القريب للحركة المستديرة فلا يكون
فيها مبدا ميل مستقيم لتنافيهما اى تنافى المبدأين باعتبار تنافى الميلين
لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه
عنها وقد يمنع التنافى بين الميلين اذ قد يجتمعان فى جسم واحد ويحصل
باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة فى الكرة وكما فى العجلة فانها تتحرك
على الاستقامة والاستدارة معا وليست الحركة الاستدارة صادقة

صادقة على الجهة بل هو غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافى بين
الميلين فلا تنافى بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدا الاخر فان الحجر
المرمى الى فوق فيه مبدا الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدائه كما مر ومنها
انه اى المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد وقال ابن سينا وذلك
لتلازم الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت وبردت
وتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا
خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع فى
بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع ان يمنع التلازم
بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم فى
العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة
وثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع
التخلف فلو وجدتا فى الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف
الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة فى
العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة
للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان
مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما وقال الامام الرازى
فى المباحث المشرقية المعتمد فى ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال
لو كانت هى اى الافلاك حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل
الذى هو طبيعة الفلك والقابل الذى هو مادته من غير عائق هناك لكونها
بسيطة والتالى باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال
الشامخة ولاستحالة ان تسخن الشمس وحدها حال طلوعها دون السموات
التى هى فى غاية الحرارة مع انها اعنى السموات اضعاف اضعافها اذ هى فيها
كقطرة بحر لجى قلنا فى الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة
بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر
حرارته فى عالمنا هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها لا يصل
الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له وهو اى الدليل المذكور منقوض
بتسخين الشمس فانها حارة يصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف به

الثوابت

وادا ثقلت خ

المستدل به مع ان الاقرب منها ليس بمسخن ثم اعترض المص على المعتمد اعتراضا
رابعا وهو قوله والقياس عليها اى قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على
الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها هي المسخنة اذا انعكست
من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من امور صقيلة
جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك
الحارة بالعرض اشعة تقتضى تسخينا واعترض اعتراضا خامسا اعنى قوله وما
ذكره منقوض بكرة النار لقبولها عندهم واحاطتها بسائر العناصر فلو صح
الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد نال الطبيعة الزمهريرية
تقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المتسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس
اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل
بالاشكال الغريبة وتركه بل هى كيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة
عسره اى كيفية مقتضية لعسر القبول او الترك ولا يتصور ذلك القبول
والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود
الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت
امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم
مما مر ومنها لا يقبل الكون والفساد يعنى ان مادة المحدد وغيره من
الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان يكون
دائما متصورة بالصورة النوعية التى هى فيها وذلك لان كل جسم له حيز طبيعي
كما مر فالصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت في المادة وصارت
جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان للجسمين حيز واحد
طبيعي وانه ممتنع لانهما اى الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان
معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا
فلابد من خروج ذينك الجسمين او احدهما عنه اى عن ذلك المكان الواحد
الطبيعي وهو اى الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان
كان قبل الحصول فيه فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى الحيز الطبيعي
فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما
الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس

الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة
في مكانها جاز ان يتحرك الكائنة الى مكان اخر طبيعي لها وان كانت الفاسدة
في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت
في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر
من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعنى الكائنة والفاسدة قد يقتضيا
حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة كما ذكره
اذ قوله لانهما لا يحصلان فيه الى اخره فرع اجتماع الصورتين في المادة
الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حصولهما معا
في ذلك المكان فيلزم التداخل او ليس شئ منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة
وانه اى اجتماع الصورتين في المادة وحصول جسمين منها معا محال بل تعدم
واحدة من الصورتين عندما توجد الاخرى منها فلا يكون هناك الا جسم
واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة
ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شئ من المحذورين ومما يحققه اى يحقق
ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما
في الماهية النوعية لا تمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك
الحيز فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين
متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر ومنها انه لا يتحرك في الكم اى
لا يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص
ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف اما محدبه فانه لو ازداد لكان ثمة مكان خال
ينتقل محدب المحدد اليه ويملاؤه ذلك الزائد وقد علمت ان ما وراءه عدم
محض فلا يتصور هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه
اذ ليس ثمة شئ ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا واما مقعره فلانه مثل المحدب
في الماهية لبساطته اى لبساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب
من الازدياد والانتقاص لان حكم الشئ حكم مثله فكذا محدب الحاوى
المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده
لامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره المساوى لمحدبه وهكذا
نسوق الكلام الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع

حركة المحدب الى محدب المحدد بالزيادة او النقصان ليس له لذاته حتى
يجب مشاركة مقعره له فى ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شئ يملاء
مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له فى امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره
وينتقص محدب الحوى بمقدار ازدياده وان ينتقص ويزداد محدب
الحوى بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا انه اى الدليل المذكور لا ينافى فى
سائر الافلاك لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا فى المحدد فلو امتنع ازدياد
محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك فى مقعره لجواز تركبه من
بساطة مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره
التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم مم لجواز انتقاص محدب
السابع وازدياده وهذا الذى اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم
واما على رأينا فالمنع على دليلهم ظ لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا
فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل اذ هناك مكان يشغله ويجوز
انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول بجواز خلق الله تع
جسما فى مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان فيه اى فى المحدد
وكذا فى سائر الافلاك مبدأ ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما
رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب
انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل
مستدير قطعا كما مرت اليه اشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون
فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا فى الفلك مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه المفروضة
فيه متساوية فى تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوى فلا يكون
اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون الاجزاء دون الحيز
الاخر الذى فيه البعض الاخر اولى من عكسه وكذا الكلام فى وضعه المخصوص
مقيسا الى الوضع الاخر الذى عليه البعض الاخر والحاصل ان نسبة كل جزء
الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء وح فاما ان يحصل كل جزء
اى شئ من الاجزاء فى حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع
وانه مح او يحصل الكل فى الكل اى كل جزء من الاجزاء فى كل واحد من الاحياز
وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه مح لاستحالة ان يكون جزء واحد

المفروضة

المعين ظ

واحد فى حالة واحدة فى احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة واما بدلا
وذلك اى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء اخر ووضعه
يقتضى كونه اى كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدأ
ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين
اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية
فى الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض اخر منها فتعين الثانى
وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه
وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير
والا امتنعت حركة المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك
على الاستدارة لوجوب وجود الاثر والاشكال عليه اى على الوجه
المذكور فى الكتاب انه بناء على البساطة ولم يثبت البساطة بما ذكرتموه
لغير المحدد من الافلاك فيقتصر دليلكم هنا عن مدعاكم وان سلم ثبوت
البساطة فى الكل قلنا هى لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها
لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اى الجوانب
دفعة واحدة وانه مح او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان
سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد
هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا
فى الصغر والكبر ترسمها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما بحركات
مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة
فيه اى فى البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة
او الكبيرة بالحركة السريعة او البطيئة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذى
بصيرة ولا يمكن اسناد ذلك اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم
الدائرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا لمرجح فيه
للقابل فينتقل الكلام اليه وايضا نسبته الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور
منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير
احتياج الى داع مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالاخرة الى الفاعل المختار فليعترفوا
به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات التى يلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية

فينتقض هذا

اقول لا يسبق ان هيولات الافلاك متخالفة بالماهية فيجوز ان يكون هيولى كل منها مقتضية لبعض جزئيته من الجهات فلا يلزم الترجيح المذكور

خصوصا فی احکام الافلاک فان تلک المؤنات مبنیة علی کون الواجب موجبا
بالذات فاذا قیل انه مختار سقطت واما الاشکال علی الوجه الثانی فهو انه لما
مبنی علی البساطة فیرد علیه ما ورد علی الاول مع شیء زائد هو ان صحة الحرکة
المستدیرة یستلزم صحة وجود مبدا المیل المستدیر لا وجوده بالفعل وان
وجود المؤثر قد یتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها انه لیس فیه میل مستقیم
لمنافاته للمیل المستدیر کما مر وقد عرفت ما فیه وهو انه لا منافاة بینهما لاجتماعهما
فی الکرة المدحرجة والعجلة ومنها انه قیل هو ای المحدد وحده هو المتحرک
بالحرکة الیومیة حرکة ذاتیة وهو المحرک لجمیع الافلاک الباقیة معه علی سبیل
التبعیة فی الیوم بلیلته دورة تامة تقریبا لا تحقیقا لان دورته یتم قبل تمام الیوم
بلیلته بزمان قلیل فان الشمس اذا کانت محاذیة بجزء من المحدد وتحرک ذلک
الجزء نحو الغرب وتحرکت الشمس بحرکتها الحاصلة نحو المشرق فاذا عاد ذلک
الجزء الی مکانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس بحرکة الکل ای محاذاة ذلک
المکان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ریثما عادت الشمس الی
موضعها الاول فقد تم الیوم بلیلته وهو الفلک الاعظم المحیط بجمیع الاجسام
لتحدید الجهات وحرکة السریعة الیومیة تسمی الحرکة الاولی فانها اشاهد
اولا من حرکات الافلاک لانها اظهرها اذ بها اللیل والنهار وطلوع الکواکب
وغروبها ولذلک لا یخفی علی الحیوانات وکل کرة تحرکت فی مکانها علی الاستدارة
فلا بد لها من قطبین ساکنین ومن منطقة یکون حرکتها اسرع فلذلک
وقطباها ای قطبا هذه الحرکة او الکبیرة قطبا العالم لان العالم الجسمانی
هو المحدد وما فی ضمنه ومنطقته اعنی اعظم دائرة تفرض فی منتصف القطبین
بحیث یتساوی بعدها منهما تسمی معدل النهار بسبب ستقف علیه فی مباحث
الارض وهی ای المنطقة المسماة بالمعدل حیث یکون لجمیع الکواکب فیه طلوع
وغروب ولا یکون هناک شیء منها ابدی الظهور ولا ابدی الخفاء یکون
ملازمة لسمت الرأس مارة به وهو دورة تامة من الارض یسمی خط الاستواء
کما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الرأس فی خط الاستواء
بل تمیل هناک تارة الی الشمال متباعدة عن سمت الرأس فی تلک المواضع
قلیلا قلیلا الی غایة ما ثم یرجع من تلک الغایة متقاربة الیه قلیلا قلیلا حتی

محاذیه خ

حتی تسامت ثم تمیل الی الجنوب کذلک ای متباعدة عن سمت الرأس الی غایة
ما مساویة للغایة الاولی ثم یرجع منها متقاربة الیه قلیلا قلیلا حتی تسامته
هکذا حالها دائما اذ تمیل تارة اخری الی الشمال الی تلک الغایة ثم یرجع
وتمیل الی الجنوب وتعود ابدا مثل الحالة الاولی فعلم من ذلک ان مدار
الشمس مائل عن معدل النهار ولیس واقعا فی سطحه والا لم تمل عن المعدل
شمالا او جنوبا والشمس اذا قاربت کوکبا من الکواکب الثابتة خلفته
الی المغرب فعلم من هذا ان لها حرکة خاصة من المغرب الی المشرق اسرع
من حرکة الثوابت یعنی حرکتها الخاصة کما ستعرفها بها تدرک الشمس
الثوابت التی تکون فی جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة ایاها الی
المغرب ونفرض دائرة موازیة لمدارها فی الفلک الاعظم قاطعة
لجمیع ما تحتها من الافلاک وغیرها کانها ای کان تلک الدائرة الموازیة
القاطعة مدار الشمس التی یتحرک علیها مرکزها انبسطت الی سطح الفلک
الاعلی وانقبضت الی ما تحتها ویسمی الدائرة المذکورة منطقة فلک
البروج لمرورها باوساط البروج وفلک البروج اطلاقا للاسم الفلک
علی الدائرة ومنطقة الحرکة الثانیة لان منطقة الفلک الثامن المتحرک بالحرکة
الثانیة فی سطح هذه الدائرة وانها ای الدائرة الموازیة تقطع معدل النهار
بنصفین علی نقطتین متقابلتین لانهما دائرتان عظیمتان وکذلک کل
دائرتین عظیمتین تفرضان فی کرة فانه یجب تقاطعهما علی التناصف
لما بین فی الاکر والتقاطع بین منطقة البروج ومعدل النهار یکون علی
نقطتین مشترکتین بینهما وتسمیان نقطتی الاعتدال لاستواء اللیل
والنهار فی جمیع نواحی الارض اذا حلت الشمس فیهما سوی موضعین هما تحت
القطبین فما یتجاوزها الشمس منهما من النقطتین الی الشمال من معدل هو
الاعتدال الربیعی لانه مبداء الربیع فی معظم المعمورة وما یتجاوزها الی الجنوب
من معدل هو الاعتدال الخریفی لانه مبداه فی معظم المعمورة ایضا
ونفرض علی منتصفها ای منتصف منطقة البروج فیما بین الاعتدالین
فی کل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حیث یکون غایة البعد
بین المنطقتین تسمیان ای هاتان النقطتان المفروضتان علی المنتصفین

نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي
لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي
في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء
في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين ينقسم
الاربعة التي للسنة منطقة البروج اربعة اقسام متساوية يكون من قطع
الشمس واحدا منها فصلا من الفصول في معظم العمارة ثم قسموا كل قسم من
الاقسام الاربعة بثلثة اقسام متساوية فيكون المجموع اي مجموع منطقة
البروج منقسما الى اثني عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على
قطبي البروج وتمر كل واحدة منها براسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام
و ح يفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر فيحيط بها
اي بالاقسام كلها ست دوائر كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا
ثم قسموا كل برج ثلثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين
قسما سواء وسموها دقائق وقسموا الدقائق اي كل واحدة منها ستين قسما ونية
وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث
وسموها روابع فما زاد مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من
منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين يسمى برجا كذلك القطع
الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة خرابت
البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المشرق والمغرب
ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة واخذوا اسماء البروج
الاثني عشر المشهورة من صور يتخيلونها من وصل الخطوط بين كواكب
من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية ولما اي تلك الصور
المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت ولا
يجالها فان البروج اقسام للفلك التاسع ولا تنتقل تلك الصور على
الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازات بحركة البطيئة فكان
المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس
وابتدؤا في اعتبار البروج وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي
من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في

ظهر في المركبات من انواع النباتات نشوونما وبدا فيها مبادي الثمار فهو اولى
بالاعتبار الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلثة منها
اي من البروج بين نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي
الحمل والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن
زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال
الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل ما مر
وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان و
العقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلثة منها بين الانقلاب
الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى
بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج تسمى
التوالي وهو من المغرب الى المشرق وانما اعتبروه كذلك لان المقصود
ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق
وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة
مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج
وسموها بهذا الاسم ولا بد ان تمر هذه الدائرة بغاية البعد بين المنطقتين
بقطعهما على نقطتين كما بين في الاكر فمن المعدل تمر بالانقلابين ومن المنطقة
بنظيريهما والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما
صرح به فنظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى
الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها
بالاقطاب وغايتي البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر
العظام وقطباها هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب ان يقعا اي قطباها
في الدائرتين اي المنطقتين فانهما متقاطعتان لها على قوائم بمرورها باقطابهما
وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى
فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين
في كل منهما والواقع فيهما اي في منطقتي المعدل وفلك البروج هو موضع
تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة
وتوهموا دائرة اخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة

البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل اذ يعرف
بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذى ينسب اليه الاستقامة كما قال
والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة
ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين والقوس
الواقعة منها بينه اى بين المعدل وبين الكواكب يعنى وبين طرف خط يخرج
من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكواكب بعده اى بعد الكوكب
عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا
دائرة اخرى من العظام مارة بقطبى منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل
النهار ايضا او بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين
المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او
الكوكب اما ان كون تلك القوس هى عرض الكوكب من منطقة البروج فصحيح
بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا
بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا تناسب انه
مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها
ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها
ايضا الميل الثانى له عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة
بالاقطاب فهى اى الدوائر المذكورة خمس دوائر عظام توهموها على
الفلك لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص هى معدل النهار
والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاولين بالشخص
فظاهرة واما وحدة الثالثة فكذلك فلما بين فى الاكر انه يستحيل ان
يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا
يتصور ان يمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين
اللذين فى جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما
واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه
وثنتان منها متحدان بالنوع لا يتناهى اشخاصهما وهما دائرتا الميل و
والعرض فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج و
سطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذى لا يتجزى

لا يتجزى وكل واحدة منهما قد تنطبق وتتحد بالمارة بالاقطاب وذلك
اذا كان الكوكب الذى له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء
الذى له ميل اول او ميل ثان واقعا عليها اى على المارة وقد بينها لك على ان
المارة داخلة فى كل واحد من جزئى دائرتى الميل والعرض وتوهموا على
الفلك ايضا خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احدها الدائرة
الفاصلة بين النصف الظ والنصف الخفى من الفلك وتسمى هذه
الدائرة دائرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى
سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات ويختلف
بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة من الارض لها افق على حدة وقطباها
سمت الرأس والقدم فى تلك البقعة واربعة من هذه الخمس تمر بقطبيها
اى بقطبى الافق فتكون هى ايضا بملاحظة السفليات فالثانية منها تمر
بقطبى الافق وبقطبى معدل النهار وهى دائرة وسط السماء وتسمى دائرة
نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق
كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين
الصاعد والهابطة من الفلك وبين النصف الشرقى والغربى منه فان
الكواكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف
النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق اذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى
غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف
النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ فى التقارب
منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية
الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج
هو نصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف
الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط
منه والنصف الغربى ايضا وقطباها نقطتا المغرب والمشرق من الافق
اعنى نقطتى تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطابهما فهما تمران بقطبيها
والثالثة منها تمر بقطبى الافق وتمر ايضا بقطبى هذه الدائرة اعنى
وسط السماء والمسماة فى المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتى الرأس

والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب ويسمى هذه الزيادة الثالثة دائرة
اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه
ويسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب بمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة
بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال
والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من هذه
الخمس تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة فيكون مقاطعة لهما على قوايم
بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوايم ويسمى هذه
الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة
منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة
البروج يسمى عرض اقليم الرؤية وتسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية
لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء
الرؤية وهذه الدائرة في وسطها والخامسة منها تمر بقطبي الافق وبكوكب ما
اي وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركزه و
يسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين
الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب
ان القوس الاول ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي واما الانحطاط
فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب او المشرق والقوس الواقعة
من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق
والمغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاعه الكوكب على دائرة
اول السموت لم يكن قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتي المشرق والمغرب وهذه
الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء اعني
نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الاولى
تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما
يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول سموت وستطبق هذه الدائرة
عليها اي على اول السموت ان كان الكوكب عليها وح لم يكن للكوكب
سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدى
الغايتين واما اذا فرض انه في احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما

وهذا الذي ما وعده بقوله كما ستعرفه في دائرة اول السموت

كما اذا كان على سمت الرأس او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحد
من نصف النهار واول السموت وهذه الدوائر الخمس الاخيرة وجدتها
نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلثة منها لا يتغير
في كل بقعة بل كل واحدة منها لا يكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا
وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت واثنتان منها تتغيران
في بقعة واحدة انا فانا وهي دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكواكب
ودائرة وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بحركتك
المعدل النهار حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام
وغيرها وما يبتني عليها امور موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا حجر من
جهة الشرع في مثلها ولا يتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال فلم يكن
بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردناها فيه لنقف على مقصدهم
في علم الهيئة واذا رأيته محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت لم يهولك
اي لم يفزعك سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع القعقعة صوت السلاح
ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما تقعقع لي بالشنان يعني ان هذه
الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات
هذا ما ذكره ولقائل ان يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان
تخرج عن مكانها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لها اصلا وهما القطبان
وان يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها
سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبيها دوائر صغار متوازية لها تكون
الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطوا متفاوتا فما هو اقرب الى القطب
يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها
ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث يتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة
فيها وح يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما
فهذه وامثالها وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا
صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات
الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي رأسين وينضبط
بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطوء والجهة على الوجه المحسوس

الاسلحة خ

والمرصود بالالات وينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيهما من
دقايق الحكمة وعجايب الفطرة بحيث يحير الواقف عليها في عظمة مُبدِعها
قايلاً ربنا ما خلقتَ هذا باطلاً وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب
ان يعتني بشانها ولا يلتفت الى مَن يَرُدُّها بمجرد العَصَبية الباعثة على ذلك
والله المستعان على كل حال **المقصد الثالث** في فلك الثوابت قد زعموا ان لها
اى للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك حركة خاصة
بها بطيئة جدا وانها تتم الدورة في ثلثين الف سنة هذا قول قد اشتهر فيما بين
العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقيل انها تتم الدورة في ست وثلثين
بناء على ان بطلميوس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل
يتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجد
المتاخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تتمها
في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتاخرين
وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد
الذي براغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المُدَد اذ قد اُحِسّ منها
بحركة بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة كما عرفتها واعتقادهم انها تتم الدورة
لدوامها على زعمهم فقدروا بالحسابات تمام الدورة في هذه المدة المختلف فيها
كما لخصناه وانما سميت ماعدا السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت اما
لبطوء حركتها فلا يحس بها الا بعد تدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد بينها
مُدَدٌ طويلة ولذا اختَفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان
الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض في القرب
والبعد والمحاذات ولنختم هذا البحث بفائدة تنفعك فيما سيأتيك
بعد من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطوءً واستقامة
ورجوعا اذ لابد لهذا الاختلاف من اصل تستند اليه الفلك الموافق المركز
ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له اى للموافق المركز سطحان
من داخل وخارج وهما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي
يقابله والفلك الخارج المركز فلك محيط بالارض لم يكن مركزه مركزها بل يقع

اى يميل مركزه الى جانب منها اى عن مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز
المركز في ثخن فلك اخر ويسمى ذلك الفلك الاخر المائل هذا انما يصح في خارج
القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات
سوى عطارد فخوارجها في ثخن افلاك موافقة المركز مسماة بالممثلات واما
عطارد فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والاخر في ثخن الخارج الاول كما
ستعرفه وينقسم ذلك الفلك الاخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى قسمين
احدهما حاوٍ للخارج والاخر محوى له ويسميان بالمتممين اذ بانضمامهما الى الخارج
يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه وهما ايضا متساويان الثخن بل هما
اخذان من غلظ هو بعد خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الى
دقة اى ينقص شيئا فشيئا ويرق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز
من احدهما وهو المتمم الحاوي لمحدبه اى محدب الخارج ومن الاخر وهو المتمم المحوي
لمقعره اى مقعر الخارج متبادلين حال من المستتر في اخذان اى هما ياخذان في
ذلك الغلظ المتدرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متبادلين في الغلظ والرقة
فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقة من الاخر بحيث يكون حجم مجموع
المحوي الداخل في الخارج والحاوي الخارج عنه معا في جميع الاجزاء سواء
لان رقة احدهما تنجبر بغلظ الاخر ويكون في الوسط منهما اى من المتممين
حجمها سواء اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الاخر كما ان غلظ
كل منهما ورقته تساوي غلظ الاخر ورقته ويكون مقعر الداخل اى المحوي
موازيا لمحدب الخارج الحاوي ويكون مركزهما اى مركز المقعر والمحدب
المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك
فلك موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج اخر كاحد خارجي عطارد
فان مركز السطحين المتوازيين يكون ح مركز ذلك الخارج الاخر وهذه الاحكام
المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار
خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام
عليه البرهان ويشهد له ايضا التخيل الصحيح منزله اذ في مسكة والتدوير عبارة
عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث
تماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى وح يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك
ولا يتصور له اى للتدوير مقعر اذ لا حاجة بناء الى المقعر فنفرض انه كرة

القانون الاول
مبحث المتممين
دقيقة

الفائدة الثانية

مصمتة ويتحرك من مركزه بحركة ذلك الفلك الذي هو في ثخنه دائرا حول مركز العالم ويرسم التدوير بمركز المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير وان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك وان كان الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز الفائدة الثانية الفلك الموافق المركز يقطع هو بل المتحرك بحركة عند مركز الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة اي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضي ذلك ولا يختلف المتحرك على الموافق منه اي عن مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك عليها فلا يحس فيه اي في المتحرك على الموافق سرعة وبطوء لا في مركز الارض ان فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا يختلف منه اي من مركز نفسه قربا وبعدا فانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنها اي حركة الخارج يختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اي نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب منا عند نقطة في وسطه اي وسط هذا النصف بها اي بتلك النقطة يماس هذا النصف والخارج مقعر المائل اراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر ويسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الآخر من الخارج ابعد منه اي من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل ويسمى هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ابطأ ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك فيه اسرع لانا اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع واما المتدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في احد نصفيه

نصفيه الى التوالي من حامله اي موافقة لحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت حركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركتي اي حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الآخر الى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطأ بل ربما ساواه اي ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ابطأ بل ربما سواه في الحس فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اي على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الى بطوء في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة بحركة التدوير فيكون بينهما اي بين السرعة والبطوء حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اي من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقفتين احدهما منتهى الاستقامة ومبداء الرجوع والآخر بالعكس وغاية سرعة كل منهما في ما بين الوقفتين وايضا فاحد نصفي التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اي من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما زعمه بعض لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء دون الاسراع ومنتصفه اي منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر منه اقرب الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ ومنتصفه اي منتصف النصف الآخر هو البعد الاقرب بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير المقصد الرابع في فلك الشمس قدمه على افلاك سائر السيارات لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام

والليالي وما يتركب منهما مع ان اختلافهما اقل من اختلاف غيرها فيكون
اقرب الى التعليم وهي اما على فلك شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم
او على فلك تدوير يحمله فلكه موافق المركز والا اي وان لم يكن الشمس على احد
الفلكين المذكورين لم يختلف بعدا وقربا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه
من وجه الارض فلا يختلف سرعة وبطوءا كما علمت والثاني بالرصد
اذ قد وجد وا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي
ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل في
حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه اقل من نصف السنة فلا
محالة تكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف الثاني وكيف كان
الحال فله اي للكوكب الذي هو الشمس فلك اما خارج مركز وما يلي راد به
الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان
وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لا بد هناك من حركتي التدوير وحامله
على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا
حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قالوا اصل الخارج
المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد لتحريك
اوجهما من حركة اخرى هي حركة مثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان
قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطوء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا
اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى
تحريك فلك البروج كما ذكروه وللشمس اختلاف واحد هو سرعته في نصف
من فلكه بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطوءها في نصف اخر بعينه لا يتغير
ذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظ
على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد
من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلهما اقرب واسرع واذا اريد الابطاء و
الاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها
بقوله فلنفرض التدوير بحيث يتم دورة مع دورة حامله بحيث يكون
قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد مع ذلك من
ان يفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمان الدورتين

الدورتين معا وان يفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه يكون في القطعة
البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها ليكون الدائرة
التي يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما بعينها كان يرسمها خارج
المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت
الا ان بطليموس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة
ومن ان التدوير يستلزم مدار الخارج المركز **المقصد الخامس** في افلاك القمر
لما كان القمر يتلو الشمس في الشهرة والانارة عقبها به وهو وجد لا كالشمس
حيث تسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج وتبطئ في نصف اخر منه
وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج ولا
يختص اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون اخر فعلم بذلك انه اي القمر
على تدوير يتم دورة قبل دور حامله فاذا فرض القمر في موضع من التدوير
والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة
من الاسراع او الابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة
حامله حادث الحالة المخصوصة اليه في جزء اخر من فلك البروج وينتقل تلك
الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان التصوير وان كان
كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطوء باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضي
ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج
وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من
البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دورة بعد دور حامله ثم اذا قيس
سرعة الى سرعة وبطوء الى بطوء لم يكن مثله بل اسرع وابطأ يعني اختلاف القمر
اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك
ان تدويره في مركوز في ثخن فلك الخارج المركز اذ حينئذ يكون القسي المفروضة
في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع
تفاوت في الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها ثم وجد غاية سرعته في تربيعي
الشمس فهو اي القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيعها في حضيض الخارج
المقتضي لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس
الى التوالي كان ذا وجه في تربيعها الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني

على الثانى كان الاوج فى تربيعها الثانى الى خلافه فله فلك اخر سوى التدوير
وحامله يحرك ذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك
الذى يكون الخارج المركز فى ثخنه وسميناه المايل فيجتمع القمر والاوج عند
المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان فى التربيع الثانى كما كانا متقابلين فى التربيع
الاولى ثم يجتمعان عند الاجتماع ففى حيز الاجتماع والمقابلة يكون القمر
فى الاوج وفى غيرالاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما اى بين القمر
واوجه يتباعدان ثم يتقاربان منها اى من الشمس بعد المقابلة عنها اى
عن الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالى والاوج
الى خلافه حتى يتلاقيا فى المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة
التدوير التى يتحرك عليها مركز القمر فى سطح منطقة الخارج التى يتحرك
عليها مركز التدوير وهى سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل فى سطح فلك
البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان
الشمس كذلك دائما فيكون القمر ينخسف فى كل مقابلة لتوسط الارض
على هذا التقدير بينه وبين الشمس فى المقابلات كلها فيقع القمر فى ظل الارض
فى كل منها واللازم منتف بل تتقاطعان اى تتقاطع منطقة المائل فلك البروج
وتقطعه بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهرين احدهما
هى التى اذا جاوزها القمر حصل فى الشمال من نقطة البروج وتسمى هذه النقطة
الرأس والنقطة الاخرى منهما هى من مقابلها التى اذا جاوزها القمر حصل
فى الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من
نصفى الدائرتين المتقاطعين بالتنين[اژدها] وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه ثم انا
اذا رصدنا كسوفا فى احدى العقدتين كالرأس مثلا ثم كسوفا اخر فيه بعد
زمان طويل رأينا الثانى من الكسوفين متأخرا من الاول الى جهة المغرب
من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالى
فله اى للقمر فلك اخر سوى الثلثة المذكورة يحركهما اى يحرك ذلك الفلك
الاخر العقدتين الى خلاف التوالى ولظهور حركته فى الجوزهرين سميناه
فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له
ح عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة فى الشمال يتزايد ذلك

بالتنّين خ

ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين
وعنده يكون غاية العرض الشمالى ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى
ان يحصل القمر فى الذنب فيكون ح عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض
فى الجنوب كما وصفناه فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الاخر فيكون
هناك غاية العرض الجنوبى ويتناقص ثانيا وغاية العرض فى الجانبين اى
الشمال والجنوب سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد
خمسة اجزاء والتزايد فى العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيه بعد
مجاوزة المنتصفين بنسبة واحدة فهى اى العروض المتزايدة او المتناقصة
متساوية فى الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالى للجزء العاشر من الرأس
مثلا يساوى العرض المتزايد الجنوبى للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص
الشمالى للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالى يساوى العرض المتناقص
الجنوبى للجزء الخامس من المنتصف الاخر فقد تلخص مما ذكرناه ان له اى القمر
اربعة افلاك التدوير وهو مركوز فى حامل خارج المركز وهو فى ثخن مائل اى ذلك
فيما بين سطحى فلك موافق المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة
البروج يحيط به اى بذلك المائل فلك آخر موافق مركزه ايضا لمركز العالم
وله اربع حركات فلكية فللتدوير حركة الى التوالى فى نصف هو الاسفل
والى خلافه فى نصف هو الاعلى وللخارج حركة الى التوالى وللاخرين اى المائل
والجوزهر حركتان الى خلاف التوالى وله اى وللقمر فى الطول وهو ما بين
المغرب والمشرق اختلافات ثلثة فاحدها هو الاختلاف الذى يكون بسبب
التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج
من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى الى سطح فلك الاعلى منطبقا على الخط
الخارج منه المار بمركز القمر المنتهى اليه فلا اختلاف ح بسببه واذا تحرك القمر
بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء من التدوير
لم ينطبق احد الخطين على الاخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه
الزاوية هى الاختلاف الناشى من التدوير فيحتاج تارة الى ان ينقص هذه
الزاوية عن وسط القمر اعنى حركة مركز تدويره وتارة الى ان تزداد عليه
حتى يتحصل تقويمه اعنى حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر

التدوير وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير
اذا كان في الاوج او الحضيض كان قطره بعينه منطبقاً على الخط المار بمركز
العالم والخارج والتدوير بالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا
القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الاخر منه
حضيضه المقابل لها فانهما محاذيان في هاتين الحالتين مركز العالم ومركز الخارج
ايضاً واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه
منطبقاً على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلاً الى اعلاه
ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة
المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان
ابداً النقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضاً اوسط
ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم
ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف
واقع بين الدورين على انية ولم يعلم لميته وثالثها الاختلاف الذي
يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده بسبب
حامله الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته
التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير في الاوج كان لنصف
قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك
المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضاً
تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف
الاول ولذلك جعل اختلافاً ثانياً تابعاً للاول وللقمر في العرض وهو فيما بين
الشمال والجنوب اختلاف واحد كما تبين **تنبيه** لا يخفى على ذي فطرة
سليمة ان كرة كالتدوير مثلاً اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج
حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلثة الاول ان
يكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطر
منها بعينه محاذياً لذلك المركز كان خطاً خرج من مركز الدائرة وانطبق على
قطر من الكرة واداره حول المركز الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة
عن مركز الدائرة وح نقول هذه الاصول التي قرروها في افلاك القمر وحركاته

يلزمها ان يكون القمر بل تشابه حركة اي حركة تدويره حول مركز الخارج
وان يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له اي لمركز الخارج ايضاً
وان يكون تساوي قربه وبعده ايضاً عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره
من النقط ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته اي حركة مركز تدويره حول
مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض
الاوسطين لنقطة من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج والحضيض
غير مركزيهما اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج
لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب ان يقال هي من جانب
الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور ولما تساوي
بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو
تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له يوجب انتفاء
الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضاً
اخر فقال كيف اي كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم بالارصاد
لحوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه
المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلالاً بوجود اللازم الذي
هو تلك الاحوال على وجود الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك
الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم
ولم يعلم المساواة هٰهنا اذ يجوز ان يكون ثمة وضع اخر مغاير لما ذكروه يستلزم
ذلك الوضع الاخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي
بينوه يستلزمها ايضاً لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه
اي انتفاء الوضع الاخر ضرورياً ولا مبرهناً **المقصد السادس** في افلاك
الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة في الحركة الى توالي البروج فيأخذ
في بطوء يتزايد ذلك البطوء الى ان تقف هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج
اياماً ثم ياخذ في الرجوع الى خلاف التوالي متدرجاً اي كل واحد منها في السرعة
في رجوعها الى حد ما ثم تاخذ في البطوء في رجوعها الى ان تقف ثانياً ثم يستقيم
اي يتحرك الى التوالي متدرجاً في السرعة في استقامتها الى غاية وبعض ذلك
الذي ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء من فلك البروج اي ليس شيء من

من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطوئها مخصوصا بجزء معين من
اجزائه بل يوجد في كل منها فعلم مما ذكر من احوالها انها في تدويرٍ يزيد حركته في نصفه
المخالف على حركة حامله كما مر في الفائدة الثانية ثم انها اي الكواكب الخمسة
يكون غير بينة من الثوابت فيلحقها مقارنة اياها ثم تفارقها مختلفة لها الى
المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة
وعطارد وتقارنان الشمس مستقيمين لم يتفرقان عن الشمس حتى يصيرا شرقيتين
عنها فيطلعان بعدها ويغربان كذلك متباعدين في هذا التفرق عنها الى
حدما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد
عنها سبعة وعشرون جزءا درجة ثم يرجعان الى خلاف التوالي درجة متقاربين منها
حتى يقارنانها راجعين مقارنة ثانية ثم يغربان اي يصيران غربيتين عنها
فيغربان حتى قبلها لا بعدها كما ذكر وكذا يطلعان قبلها متباعدين في
التغريب عنها الى حدما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة
حتى يقارنانها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرهما
خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما
فقط والبواقي من المتحيرة وهي العلوية ليست كذلك فان رجوعها بل
اواسطه انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض كما ان اواسط
استقامتها انما يكون في مقارنة الشمس اياها وهي في الذروة والكواكب
الخمسة يختلف بعدها الصباحي والمسائي كانه اراد به نصف قطر تدويرها
وح يلغو قوله عن الشمس الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا
ومساءً انما هي بحسب نصف قطرها والمسطور في كتب الفن ان التدويرية
ابطائية كانت او اسراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت
في بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا يتصور
ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة فيكون فيه نصف قطره اعظم
في الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم ازداد
الدين ان لعطارد خارجا اخر يكون حامله في ثخنه فقال والبعد المذكور
اي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي نهايته نصف قطر التدوير
كما عرفت يكون لعطارد في اخر الجوزاء واول الجدي اعظم مما له في سواهما

في سواهما اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو
اي تدويره ح اقرب الى الارض فهو في هذين الموضعين في الحضيض من حامله
فقد وصل في دورة واحدة الى الحضيض حامله مرتين وا الاوج لا محالة مقابله
فهو اي الاوج اذا يتحرك الى المغرب اي الى خلاف التوالي اذ لو كان الاوج
ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة
الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اي الى التوالي
كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج في نصف الدورة ثلثة بروج
وفي نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول
الحمل الى اخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع
معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من
اول الحمل الى اول الجدي بل الى اخر القوس فقد تحرك المركز ثلثة بروج
والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من اخر الجوزاء الى
الحمل والاوج من اول الجدي الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا يكون حركة شئ
منهما متشابهة بل احدهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة اخرى وهو
بط فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل المركز الى تربيع
الحمل على التوالي وهو اخر الجوزاء وصل الى تربيعه على خلاف التوالي وهو
اول الجدي فيكون المركز في الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثاني
وهو اول الجدي وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثاني وهو اخر الجوزاء
فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان فيما بين التربيعين
وقوله فيقابله سهو من القلم والصواب فيقارنه اي يقارن الاوج مركز التدوير
في الميزان وفي الحمل وقوله مركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او
مركز الحامل متحرك بحركة الى خلاف التوالي ويسمى ذلك المتحرك المدير لادارته
مركز الحامل حول مركزه ثم ههنا البعد الصباحي والمسائي في الميزان
اعظم منه والصواب اصغر منه في الحمل فهو اي مدير عطارد في الحمل اقرب
الى الارض منه في الميزان فعلم ان المدير خارج مركز وان اوجه في الميزان
فهناك يجتمع الاوجان فيكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل

الدورة خ

المريد خ

فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المريد فلا يكون نصف قطر
فى ذلك اصغر ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهى اى الشمس فى الاعتدالين
وبعلم علة الاختلاف اذا رصدنا كسوفين وهر فيهما يظهر ذلك فى الدهور
الطويلة فهى اى الثوابت متحركة حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات
سوى اوج القمر واوج حامل عطارد توافقها اى توافق الثوابت فى تلك
الحركة قدرا وجهة فهو اى ذلك التوافق اما الاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت
مثلا واما التوافقها اى توافق المحركات المتعددة فى الحركة بان توافق الحركة
الصادرة من بعض اخر جهة وكما كما اذا فرضنا محركات تلك الاوجات
هى الممثلات ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض مركز
تدوير زهرة شمالى ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبى ابدا واما عرض
مركز جرميهما فقد يكون فى الزهرة جنوبيا وفى عطارد شماليا ثم انه صور
كيفية ما ذكره بقوله كان النصفين من مداري مركزي تدويرهما يتبادلان
فى جهتى الشمالى والجنوبى فاذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها على الرأس
كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الرأس
وحصل للكوكب بل مركز تدويره فى النصف الذى يتحرك عليه صار ذلك
النصف شماليا عن المنطقة والنصف الاخر جنوبيا عنها ويتباعد المدار
عنها شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها زهرة الى غاية العرض وهى
منتصف ما بين العقدتين ثم يقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى ينطبق
عليها وهى اى الزهرة بل مركز تدويرها فى الذنب ثم يصير فى النصف الاخر
الذى كان جنوبيا وقد صار هو الآن شماليا وصار النصف الاخر الذى
قد تحرك عليه فى الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها فى الجانبين الى غاية ما
هى منتصف هذا النصف ثم يتقارب اليها حتى ينطبق عليها وبتبادل
نصفاه فى الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة
واما فى الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق
فى الذنب ويتجاوزه الى النصف الجنوبى متباعدا ثم ينطبق وهو يتجاوزه
الى النصف الاخر الذى كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز تدويره دائما
اما على المنطقة واما فى الجنوب عنها ثم لهما اى الزهرة وعطارد عرضان اخران

اخران مغايران لعرضيهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذى
صورناه فان القطر من تدويرهما المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة
على المنطقة وينفصل عنه اخرى كانه اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما
فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه فى منتصف ما بين العقدتين دون
منطقة البروج فى العقدتين اذ هو هناك فى غاية الميل عن المدار ومنطقة
البروج المنطابقين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض جنوبى ولجرم
عطارد عرض شمالى كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالبعيدين الاوسطين
من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل
يقتضى عرضا وكيفية مسطورة فى كتبهم ولقد احسن فى هذه الحوالة ولو عممها
فى اكثر المباحث السابقة وترك تفصيلها لكان احسن واحسن لان الغرض
لها على الوجه الذى اورده اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها
بمباحث اخرى توجب زيادة فى الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب
واقتصرنا على ما ذكره فى الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا
ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية متشابهة تحيروا فى مبداء هذه
الاختلافات المعلومة بالمشاهدة او الرصد فى هذه الكواكب ولم ينسبوا
اى لم يتكلموا فيه اى فى ذلك المبداء بذات شفة اى بكلمة شافية كافية والذى
ينجى بالهدم على قاعدتهم فى هيئة افلاك عطارد بعدما قررناه من لزوم
ذكروه استدلالا باللازم على وجود الملزوم مع العلم بالمساواة انها اى
تلك القاعدة تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما بنينا
عليه والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت لنقطة اى ان حركة مركز تدوير
وجدت متشابهة حول نقطة اخرى تسمى تلك النقطة مركز معدل المسير
وهو بين مركز العالم ومركز الخارج الذى هو المدير ومثل هذا الاشكال
وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا والذى ينجى بالهدم على قاعدتهم
فى الكل ان حركات الافلاك ارادية على رأيهم فما ذا يمنع ان يختلف تلك
الحركات بحسب اختلاف ما يتعاقب عليها اى على الافلاك من ارادات
جزئية لا بد منها فى تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اى ان القصد
لا يكفى فى الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار

قوله ولقد احسن فى هذه الحوالة ولقد اعترض الشارح
فى ذلك لو لم يبطل فقوله لان الغرض ... مطلقا ...

يتهواخ

فانها ملجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهنا عليه القسم الثانى من اقسام
الخمسة فى الكواكب وكلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه
كمد فى نفسه يظهر كودته اعنى قمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس
منيرا بذاته بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه وبعده
منها فحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس
من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما فى المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام
الرازى والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا
لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال
كسف بعض الكواكب ببعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد
صفرة وللزهرة دورية اى بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشترى بياض غير خالص
وللزحل قمتة مع كدرة وفيه اى فى هذا القسم مقاصد خمسة الاول فى الهلال

المقصد الاول

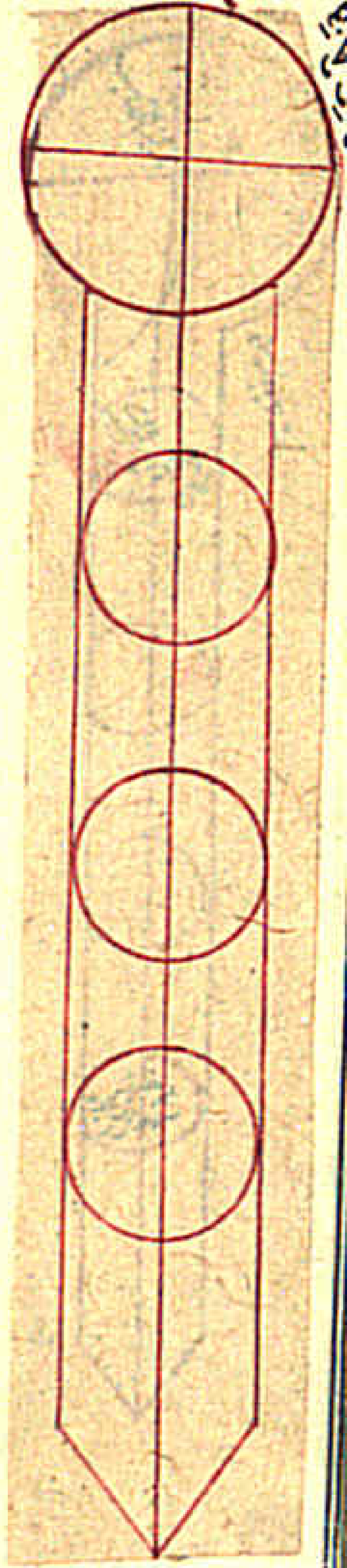
والبدر القمر لما كان يستضئ من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضئ ونصفه
الاخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضئ
اليها دوننا فلا نرى له ضوءا اصلا وكانت ح دائرة الرؤية وهى الدائرة
الفاصلة بين المرئى وغير المرئى منه منطبقة على دائرة الضوء وهى الدائرة
الفاصلة بين الضوء والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة ونقول دائرة

المضئ

دائرة الضوء تزول لا محالة بزواله اى بزوال القمر عن المسامتة اى
مقارنته للشمس فبعد الانفراج بينهما اى بعد زوال الانطباق وحصول
الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شئ من الوجه المضئ مسترق
بين نصفيهما وح نرى قوسا من الوجه المضئ فهذا المرئى هو الهلال ولا يزال
ذلك يكثر بالبعد عن الشمس ويزداد المرئى من الوجه المضئ عظما حتى يصير
الوجه المضئ بتمامه الينا وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما
وح ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا كاملا كدائرة تامة ثم ان
النيرين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان من الجانب الاخر فيتقاطع ح

يتقاطعان

الدائرتان مرة اخرى وينحرف عنا شئ مسترق من الوجه المضئ فينتقص
كمال البدرية وهكذا ينحرف المضئ شيئا فشيئا حتى نرى منه شكلا هلاليا
فى جانب المشرق ثم يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا نرى القمر يوما واكثر



واكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ووقته وقربه من الشمس مع ضوئها
الغالب الساتر لما يقرب منها فيمنع القمر لهذه الاسباب من ابصاره واما
اذا كان بعيدا عنها فى احد جانبيها لمقدار اثنى عشرة درجة فانه نرى عادة
مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء
الافق وقوة الباصرة المقصد الثانى فى خسوف القمر وهو انه قد يكون
القمر مقابلا للشمس بقرب العقدتين فيكون الارض واقعة بينه وبين الشمس
فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلى ولان جرم الارض
اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الناشى من الارض مخروطا قاعدته
دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء فلك البروج مقابل الجزء
منه حل فيه الشمس فان لم يكن للقمر فى حال المقابلة عرض بان يكون فى احد
العقدتين انخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ الظل حيث
وصل اليه فيقع كله فى داخله ومكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان
ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل
وهى الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذى
يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر بل ماس
الظل من خارج كدائرتين وان كان ذلك العرض اقل من مجموع النصفين
المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين اى تلاقيهما
وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل ساوى فضل نصف قطر الظل
على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل
ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب
وقوعه فى الظل المقصد الثالث فى كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر
بالشمس فى النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئى حجب
بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء
الشمس بل نرى لون القمر الكمد فى وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب
ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف تغيرا حاليا فى ذات الشمس كالخسوف
فى ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم
ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسفت الشمس كلها وان كان اصغر منها

وذلك لانه اقرب الينا فيوتد قطع الزاوية التى يوترها الشمس كلا فتحجب
به عنا بتمامها وربما يكون الشمس وقت انكسافها فى حضيضها فلقربها منا
ترى اكبر و يكون القمر اوجه فلبعده عنا ترى اصغر فلا يكسف جميع
صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روى انها اى الحلقة النورانية
رؤيت على وجهها فى بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر فى ذلك
الاجتماع عرض مرئى فان كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطرهما
لم يكسفها وان كان اكثر منهما فبطريق الاولى وان كان اقل منهما كسفا بقدر
ذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال فى اختلاف تشكلات القمر
انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون
نصف وانها اى تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة متساوية لحركة
فلكها فاذا كان نصفه المضئ الينا كما فى حال المقابلة فبدرا والمظلم كما فى
حال المقارنة فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضئ هلاليا و
نصف دائرة واهليلجيا ويبطله اى يبطل قول ابى الهيثم ما ذكرناه من امر
الخسوف فان هذا الاختلاف يقتضى ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف
وقع هذا اللفظ فى نسخة الاصل ولذلك اخر المص كلام ابن الهيثم الى هذا
الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته والاعتراض على ما ذكروه
بعد تسليم الاصول التى بنوا عليها ان نفى هذا الاحتمال الذى ابداه ابن الهيثم
فى تشكلات القمر بما فى الخسوف ولا ينفى جميع الاحتمالات العقلية فى تلك
التشكلات فلعل ثمة سببا آخر لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه
لنا لكنكم لا تعلمونه كان يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به فى بعض
استقباله لا بما ذكرتم من الكسوف والخسوف ودوامها فى الكواكب
يجوز ان يكون بخلق الفاعل المختار النور فى الشمس والقمر فى اكثر الاوقات
وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه اياه فى باقى الكواكب دائما او
استضاءتها اى ولا استضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا
بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما
لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم تغير الحال
فيهما دون باقى الكواكب وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هنا لك

ان هناك احتمالا لا آخر ابعد منه وهو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة
عنا نيرة فى نفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك
النور فيها كما فى تقابل الاجسام الكثيرة الصقيلة جدا المقصد الرابع فى محو
القمر المشاهد فى صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال لا حقيقة له قلنا
فيختلف الناظرون فيه لاستحالة توافق كلهم فى خيال واحد الثانى
قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا
فيختلف باختلاف القمر فى قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع به فيه الثالث
هو السواد الكائن فى الوجه الآخر قلنا فلا نرى متفرقا الرابع هو
سحق النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز فى تدويره هو فى ثخن
حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه فى حضيض التدوير مع
كونه فى حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو
قابل للتسحق عندكم فكيف يتسحق بها الخامس هو جزء منه لا يقبل النور
كسائر الاجزاء القابلة له قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات
اذ القمر مركب من اجزاء متخالفة الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع
قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة
الانسان اى بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم
قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان كل عضو طلب نفع او دفع ضر فان
الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن
العينين وليس القمر قابلا لشئ من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه
احسن النظام وابلغه السابع هو اجرام سماوية مختلفة معه فى تدويره
غير قابلة للانارة بالتساوى حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل
لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس فى المجرة وهى الدائرة البيضاء المسماة
عند العوام بسبيل التبانين قيل احتراق حدث من الشمس فى تلك الدائرة
فى بعض الازمان السالفة وانما يصح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق
وكان الفلك قابلا للتأثر والاحتراق وقيل بخار دخانى واقع فى الهواء
ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها فى الصيف والشتاء لقلة المدد فى احدهما
وكثرته فى الآخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تتمايز حسا

بل هي اشد تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الآمدي
والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق ويتبين
للعاقل الفطن انه لا تثبت اي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على
ما ينقلونه من اوائلهم ويعتمدونه وانما هي خيالات فاسدة وتموهات
باردة يظهر ضعفها باوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر القسم الثالث
في العناصر وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول المتأخرون من الحكماء على انها
اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز اي اذا ترك
وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط
وهي النار وهي حارة بالحس حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت
طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية
لها فان قيل اليبوسة فسرت بعسر قبول الاشكال وتركها والنار
بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرتم انما هو فيما عندنا
من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك على
ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وخفيف مضاف يقتضي ان يكون
تحت النار وفوق الآخرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة الى العنصرين
الآخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار
رطب بالطبع اي لو خلي وطبعه لاحس منه بالكيفيتين وكذلك الحال في
الكيفيات المنسوبة الى سائر العناصر وما يعرض لذاتي للهواء من البرد انما هو
بمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق
مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر
المغايرة له طلبه وهي الارض باردة يابسة وتحت الكل وثقيل مضاف
يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الآخرين وهذا الذي ذكرناه هو ثقله
المضاف الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها
وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التفسير وطبيعته الجمود لان طبيعة
البرد وانه يوجب جموده لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور
يكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء
والارض متباعدة منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو

مباحث العناصر

المقصد الاول

فهو ابعد فهذا هو الوصف المحكم الذي عليها الوجود وقال المص المناقضة
لما ذكروه ان قيل لم لا يجوز ان لا يكون اربعة بل الحق احد الاقوال التي
نذكرها الآن اذ قيل هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال
الاول انما هي النار لشدة بساطتها اذ لا جسم اصرف في طبيعته من النار وانما
الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات ولانها تحيل الغير الى طبعها و
حصلت البواقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة
الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ولا شك ان الاصل
يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة المطلقة
فهي هواء لطفته الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هو متكاثف
تكاثفا متفاوتا الثالث هي الماء اذ قبوله للتخلخل بالحرارة والتكاثف
بالبرودة محسوس فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع
هي الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس
هي البخار لتوسطه بين الاربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته
يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لا بد
من التعدد فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها
فاثنان على ثلثة اقوال الاول هما النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض
لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة
بالمزج مع اجزاء نارية الثاني هما الماء والارض بخار مائي والنار هواء محترق
لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس
للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض والهواء لمثل ذلك فان
الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها والماء هواء
اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته وقيل العناصر ثلثة هي الارض والماء
والهواء لما مر من افتقار الكائنات الى رطب ويابس والنار للحرارة المدبرة
وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف
وفي كلام بعضهم ان الثلثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست باربعة
او ما دونها على ما مر بل هي اجسام وفي كلام الآمدي جواهر صلبة غير متجزية
لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي

متجزية ظ

والتماس واول مايكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفى فى اثبات كون
العناصر اربعة ابطال بعضها اى بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل
لابد فى اثباته من ابطال الجميع وهو مما لاسبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال
باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل ان يقول لم قلتم ان الاجسام
ليست متجانسة ويكون الاختلاف فيما بينها لا فى الصور المقومة والطبايع
الجوهرية بل فى الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نسلم ما ذكرتم من
احوالها بل نقول لم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها
ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما بينها من التفاوت فى الاحياز لتفاوتها فى الثقل و
الخفة فالاثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق
الى المحيط من الخفيف الذى يطلبه الا ترى ان الاجسام الارضية المتشاركة
فى اصل الثقل تتفاوت احوالها بتفاوتها فى مراتبه فبعضها يرسب فى الماء الى تحت
وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود
النار فى الجملة لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم واما المشاهدة
استحالات تحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الابراد والاحراقات
لا يقال الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار
يقتضى استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت كرتها وان سلم وجود
كرة النار فما الدليل على ان البسيط منها يصعب تشكله حيث يثبت يبوسة النار
وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما افناؤها
الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة فى جوهرها لانه افناء للاجزاء
المائية التى هى رطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء
ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اى افناء الهواء
للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون
الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفنى الرطوبة
ويجفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع به اى بان افناء الرطوبة بمعنى
البلة يدل على يبوسة المفنى فى ذاته لانه موجود بدونها كما فى الهواء وعليكم
الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه
لا يوصف فى نفسه بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم ان الهواء

ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه وانما يستفاد الحرارة من اشعة الشمس المنعكسة
اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف
الانعكاس اليه وهكذا كلما ازداد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا
فى غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك البرد الشديد فى الهواء ليس له بالطبع بل
بمخالطة الاجزاء الرشية المائية التى عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل
اليها اثر الانعكاس ولا نسلم ايضا انه رطب فانكم انفقتم على ان مخالطة الرطب
باليابس يفيده استمساكا عن التشتت فالهواء ليس كذلك فان الاجزاء
الترابية لا يستمسك بمخالطته ثم لا نسلم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك
كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهرها فظاهر عند العقل ان جموده ببرد
الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد
ولا حار وكيف يجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان
قلتم لا منافاة بين القولين لانه سهل التشكل فى نفسه اذ يكفى فى ذوبانه الذى
يظهر معه السهولة ادنى سبب من الحرارة فتزل هذا الجمود لا ينافى الرطوبة
الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذى هو مقتضى طبعه لا سهولة
وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر خارج ولئن تنزلنا عن هذا المقام قلنا
فلم قلتم ان سائر العناصر كالارض ليس كذلك اى قابلا للذوبان بادنى
سبب من الاسباب غاية ما فى الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها
او لم يقع اصلا لم يقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم وجاز
ان يكون الارض ذائبة المقصد الثانى زعموا ان الارض كرية اما فى الطول
اى فيما بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة فى الارض والتى
لا عرض لها كلما كانت اقرب الى الغرب كان طلوع الشمس وسائر الكواكب
عليها متاخرا بنسبة واحدة وكذا الحال فى الغروب ولا يعقل ذلك
التاخر فى الطلوع والغروب بتلك النسبة الا فى الكرة وانما قلنا بذلك
التاخر لانا لما رصدنا خسوفا بعينه فى وقت من الليل وجدناه فى بلاد
مثلا آخر الليل ووجدناه فى بلاد غربية عنها اى عن البلاد الاولى
بمسافة معينة هى الف ميل قبله اى قبل آخر الليل بساعة ووجدناه فى بلاد
اخرى غربية عنها اى عن البلاد الثانية لتلك المسافة بعينها بعد قبل الاول

قوله لم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة اه هذه الاسانيد لبطلانها ناظر لما عندى من نسخ لكنها غريبة
ونحو حقيقتها لا ينفيد ذلك البطلان فيجب ان يكون الهواء البارد فاعلا لذلك
لم يظهر وجه البطلان ولا يمكن ان يقال قبل الهواء البارد وذلك لان ذلك انما يتحقق
جرمه لا بروده حفنت العارضة على
اذا كان غير رطب الجوهر

يطفو خ

كونها خ

بساعتين بعده وقبل الثانى بساعة والحاصل انه يوجد فى هذه البلاد
الاخرى قبل آخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اى طلوع
الشمس على الغربية متأخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان فى البلاد
الاولى عند طلوع الشمس وفى الثانية قبله بساعة وفى الثالثة قبله بساعتين
واما فى العرض اى فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك فى الشمال كلما
اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة
حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت راسه وكذلك يظهر له الكواكب
الشمالية التى كانت مختفية عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التى كانت
ظاهرة عليه والسالك الواغل بالجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اى
بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال
يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه
بمقدار وغوله فى الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال
وحال السالك فى الجهتين المقابلتين لهما واورد عليهم الاختلاف الذى
فى سطحها فاجابوا عنه بانه كتغاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فى
اصل الكرة الحسية المعلومة مما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض بالنسبة
اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما ان بينا له
فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الخ او يحذف لفظ الخمس والاعتراض على هذا
الجواب ان يقال هب ان ماذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يتاتى
فيه ذلك فان قيل اذا كان الغالب كريا فالباقى كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا
فالمرجح الى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية ولا شك انه يمنعها التضاريس
وان لم يظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها فى غاية الصغر واعلم ان ارباب
التعاليم يكتفون بالكرية الحسية فى السطح الظاهر الارض والماء فلا يتجه
عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة المقصد
الثالث قالوا والماء ايضا كرى لوجوه ثلثة الاول ان السائر فى البحر يرى
راس الجبل قبل اسفله يعنى انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا
الى اسفله كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لستر تحدب
الماء على هيئته جدير الاستدارة لعز الرؤية لانفعال الماء شفاف لالون

حديرة

لا لون له فلا يستره كالهواء لانا نقول ذلك الذى ذكرتموه انما هو فى الماء
البسيط الصرف وهذا الماء السائر يخالطه اجزاء من الارضية ولذلك يكون
له لون فاكسائر المياه المرئية لنا الوجه الثانى الماء المرمى الى فوق يعود
كريا وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته يتشكل بشكل
الكرة فدل على ان طبيعته يقتضى الكرية وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة
حقيقية والحس لا يعتمد عليه فى مثله وبين ايضا ان ذلك لطبعه لا لمصادمة
الهواء اياه من جوانبه او تدحرجه فى الطريق او بسبب آخر لا نعلمه ثم انهم
اى المتمسكين بالوجه الثانى وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء اين ما كان
فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعى للماء وعليه
بنوا حكاية الطاس فى قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا المبنى عليه لا يعطيه
اى لا يفيد الفرع الذى بنوا عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء فى
الطاس عن مقتضى طبعه الذى هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم
فى الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور
الكواكب واختفائه المقصد الرابع الارض وسط الشكل اى مركز حجمها
منطبق على مركز العالم لان الكواكب فى جميع الجهات والجوانب من الارض
يرى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انه اى الثقيل المطلق الذى هو الارض
فى الوسط لكان فى بعض الجوانب اقرب الى السماء فترى الكواكب هنالك
اكبر وفى بعض الجوانب ابعد منها فترى الكواكب فيه اصغر ونقول لخرقى قد ما
ذكروه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت
الموجب بفتح الجيم له اى لذلك القدر محسوسا وهو اى قدر الخروج مع موجبا
لتفاوت غير محسوس فى الكواكب مقدار غير قليل فى نفسه بل هو كثير المقصد
الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها
الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الباصرة
التى هى فى حكم سطح الارض وان كانا يتقاطعان على تلك النقطة ضرورة
بزاوية حادثة من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى متساوية
للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين
بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما لا يتفاوت فى الحس كان احدهما

انطبق على الاخر وصار موقعهما واحدا ولذلك اى ولان الارض ليس
لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر والخفى من الفلك متساويين
وكان الافق الحقيقى المار بمركز العالم والحسى المار بظاهر الارض فى حكم دائرتين
منطبقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك
التساوى طلوع كل جزء من غروب نظيره لا قبل حتى يكون الظاهر اكبر ولا بعد
حتى يكون الخفى اكبر وهذا الذى ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر
واما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس ولذلك
يختلف فى الحس موضع الخطين المذكورين فى دائرة الارتفاع على سطح
الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقى للقمر فى تلك الدائرة وهو ما ينتهى
اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئى له وهو
ما ينتهى اليه الخط الخارج من الباصرة مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان
فى الحس لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادثة
من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة فى الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية
وذلك الاختلاف فى دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع فكلما كانت
الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان
اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين
ما كان مبداه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه
اقرب الى الافق دائما فموضعه الحقيقى فوق المرئى ابدا فلو فرض ان القمر
على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين ح واذا لم يكن عليه
كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقى ابعد من الافق واقرب الى سمت الراس
لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع فى دائرة الارتفاع قد يقتضى
اختلافا فى طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتى عرض تمران بطرفى
الخطين المذكورين فيما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما
اختلافا بين الطولين الحقيقى والمرئى واذا اختلف القوسان الواقعتان
منهما بين طرفى الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلافا فى
العرضين الحقيقى والمرئى واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن
له باختلاف منظره اختلاف فى الطول لان الدائرتين متحدتان ح فيجد

اى الدائرة المارة بمركز العالم ح
اى الدائرة المارة بظاهر الارض ح

فيجد النقطتان على فلك البروج ويكون ح اختلاف منظره هو اختلاف
العرض بعينه واذا لم يكن الكواكب عليها كان له اختلاف فى الطول على ما اشار
اليه بقوله فاذا اعتبر اى القمر نازلا اولى الصواب ان يقال صاعدا بان يكون
فى الربع الشرقى من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئى زائدا على ما نزل
والصحيح ان يقال على الحقيقى بذلك القدر من فلك البروج الذى يقتضيه اختلاف
منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزاد ذلك القدر على الطول
الحقيقى فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئى او ينقص ذلك القدر
من الطول المرئى فيكون الباقى بعد النقصان الطول الحقيقى واذا اعتبر
صاعدا بل نازلا بان يكون القمر فى الربع الغربى من وسط سماء الرؤية كان
الامر بالعكس مما ذكر اى يزداد ذلك القدر على المرئى ليحصل الحقيقى او ينقص
من الحقيقى ليحصل المرئى والسبب فى الزيادة والنقصان على الوجه
المذكور فى كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئى اقرب الى الافق
دائما مع ان توالى البروج من المغرب الى المشرق وليس لشئ من الكواكب
الباقية اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف
اصلا وربما يستخرج بالحساب شئ يسير غير محسوس من اختلاف المنظر
للشمس واما السفليان فقد مر انه لم يعلم حالهما فى اختلاف المنظر **المقصد**
السادس الارض ساكنة وهاوية اى متحركة الى اسفل ابدا فلا يزال الارض
تنزل فى خلاء غير متناه لما فى طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط ويبطله
بيان تناهى الابعاد التى يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء
وايضا لو كانت هابطة لوجب ان يصغر اجرام الكواكب كل يوم فى حسنا
ولو فرضت صاعدة دائما لكانت كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد
عظم الكواكب فى الرؤية وقيل انها تدور متحركة على مركز نفسها من المغرب
الى المشرق خلاف الحركة اليومية التى اعتقدها الجمهور والحركة اليومية
لا توجد على هذا التقدير وانما يتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل
الوضع من الفلك بالقياس الينا دون اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا
وبينها فانا على جزء معين منها فانها اذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا
من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفى عنا

تحدثها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا فنظن لذلك ان الارض
ساكنة في مكانها وان المتحرك هو الفلك فيكون ح متحركا من المشرق الى المغرب
بل ليس ثمة فلك اطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك
كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها
منه ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه عنه مع ظن انه ساكن
في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى القمر
سايرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه وكذا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا
مع حركته من امور قدمناها في غلط الحس وابطلوا ذلك اي تحركها
على الاستدارة كما زعمه هذا القائل بوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت
متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة
حركة الارض وهي المشرق ان لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل يسبقه الارض
وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر
ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه
السرعة فيجب تخلفها عن الارض وينبغي للسهم اذا رمي الى خلاف جهة حركتها
ان يبعد عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض
جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة
الوجه الثاني الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي منه راجعا
بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه
الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة
الحجر صاعدا وهابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء المتصل
بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون لمشايعة النار
للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فان السهم ح يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء
التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة نفسه
فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل
راجعا اليه وعمدتهم في بيان ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض
فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا يكون
متحركا على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه بمنع وجود ذلك

ذلك المبدأ فيها وهو اي وجوده فيها مبني على انها لا ميل لها اصلا لا بحركة
قسرا والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لا معه وقد عرفت ضعفه
في مباحث الخلاء وكما اشير اليه في مباحث الميل ثم لا امتناع فيهما اي تنافي
الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بينا من اجتماعهما في العجلة
والدحرجة **المقصد السابع** ما يوازي من الارض معدل النهار اي
الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية
لمحيطه يسمى خط الاستواء والافق فيقطع المعدل وجميع المدارات
اليومية فيه بنصفين على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات
فيكون الليل والنهار هناك في جميع السنة سواء لتساوي قوسيها الواقعة
احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف
حركة الشمس في السرعة والبطوء بواسطة الاوج والحضيض وذلك
مما لا يحس به ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع الذي هو تحت
المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم لانهما دائرتان
عظيمتان لم احديهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس على المعدل او
هو حين ما يكون في احد الاعتدالين في اول الليل او النهار ويساوي
الليل والنهار ويقطع الافق هناك ساير المدارات اليومية بنصفين
اي بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم القسمين هو الظاهر الذي يكون
في جهة القطب الظاهر والخفي الذي في جهة القطب الخفي فالشمس في اي
جانب كانت من جانبي الشمال والجنوب كان نهار صيفي اي نهار الذين في ذلك
الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم وفي الجانب الاخر يكون الامر بالعكس
فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب
كان ليل الشماليين اطول وفي خط الاستواء يكون الحركة اليومية دولابية
اي منتصبة غير مائلة فالكواكب المتحركة بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال
او جنوب ويسمى افقها مستقيما وتسامت الشمس رؤس اهل البلاد التي
عليه اي على خط الاستواء في السنة مرتين وهو اي المسامتة مرتين عند كونها
في الاعتدالين ظلهم يصيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون غايته بعد
اي بعد رأسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين ظلهم شتاآن مبدأهما

الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم
ثمانية فصول كل منها شهر ونصف شهر وكذلك الحال فى المواضع التى بين
خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس تسامت روسهم
مرتين وهى عند كونها فى نقطتين من فلك البروج تساوى ميلهما فى جهة
البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية الا ان الفصول
لا يكون متساوية فى المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد
الانقلابين فيكونان فى حكم فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم
وفى المواضع التى تحت الانقلابين تسامت روسهم فى السنة مرة واحدة
ويكون فصولهم اربعة متساوية وفيما جاوز ذلك لا تسامت روسهم بل تقرب
منها فى احد الانقلابين وتبعد عنها فى الآخر وفصولهم تلك الاربعة وفى
المواضع التى المدار الصيفى ابدى الظهور فيها لا يغرب الشمس هناك
دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهى اى مدة الدور
حيث ما يكون الشمس فى الانقلابات الصيفى ولا يخفى عليك ان فى
هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوى ابدى الخفاء فيها فلا تطلع الشمس
فيها دورة واحدة بل يكون مدارها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة
فى ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفى المواضع التى المدار
الصيفى ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل اربعا
وعشرين ساعة على ان المدار الابدى الخفاء فى موضع لا يكون مدارا صيفيا
بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا فى موضع الآخر
لا يخ عن ركاكة وفى المواضع التى يمر قطب البروج على سمت روسهم فاذا كان
قطبها على سمت الرأس ينطبق المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب الافق
وهما عظيمتان على كرة واحدة واذا مال القطب اى قطب البروج بحركة
الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقى
وانحط عنه النصف الغربى دفعة واحدة اذ حال افتراق القطبين تتقاطع
العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التى يكون المدار الصيفى فيها
ابدى الظهور فالمدار الشتوى ابدى الخفاء هى بعينها المواضع التى يمر فيها
قطب البروج على سمت روسها وفى المواضع التى تجاوزتها المواضع

المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها
الانقلاب الصيفى ابدى الظهور لا يغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب
الشتوى ابدى الخفاء لا تطلع وبينهما من الجانبين قوسان اخريان يتوسطهما
الاعتدالان احديهما وهى التى يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر
شماليا والتى يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظ جنوبيا تطلع مستقيمة
وتغرب معوجة اى تطلع اوائل البروج قبل واواخرها على الاستقامة وتغرب
اواخرها قبل اوائلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اى تطلع
معوجة وتغرب مستقيمة وفى هذه المواضع الثلثة لفظ الثلثة اما زائد
او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين
وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب يكون للحركة اليومية حمائلية وتسمى آفاقها
مائلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس وذلك موضعان معينان
على وجه الارض ينطبق المعدل على وجه الافق لاتحاد قطبيهما ويكون
محوره اى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه
قائما على سطح الافق هناك يكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف
من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل فى جهة القطب الظ فوق الارض
دائما والنصف الآخر منها تحتها دائما ولا يكون هناك للكواكب ولا لشئ
من النقطة المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها
الخاصة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف
الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفى ليل وهاتان المدتان
تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالى اطول
من الليل وتحت القطب الجنوبى اقصر الا ان الشمس تدور بحركة الكل فى
اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق الذى هو المعدل
الى ان يعود لمثلها اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ويزداد الشمس
ارتفاعا عن الافق فى ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها لمقدار الميل الكلى
ويزداد انحطاطا عن غاية الارتفاع نحو الافق فى ثلثة اشهر اخرى ايضا
حتى تغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اى يزداد انحطاطها
عن الافق فى ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التى هى الميل الكلى ثم يرتفع عنها

فى ثلثة اشهر اخرى حتى يصل الى الافق **المقصد الثامن** سبب الصبح كرة
البخار تتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم فى اخر مباحث
المبصرات واذا قربت الشمس من الافق فى جانب الشرق ولم يبق من قوس
انحطاطها الا مقدار ثمانى عشر درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوءها
البخار الكثيف الواقع فى ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة
قربها للشمس وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه فى ان اوله كاخر الصبح و
اخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغى فليطلب من
موضع اخر والحمرة التى توجد فى اول الشفق واخر الصبح انما هى لتكاثف
الابخرة فى الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اى تلك الزيادة
فى غلظ الابخرة بقدر ربع دور الارض كما يظهر بالتخيل الصادق وتنقص
تلك الزيادة فى غيرها اى غير دائرة الافق شيئا فشيئا حتى تكون تكاثف
الابخرة بقدر غلظ كرة البخار كما بالنسبة الى سمت الراس وقد ذكر انه اعتبرها
اى كرة البخار المهندسون فوجدوها اى غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة
عشر **المقصد التاسع** فى الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعكا
متلاحقة لا بداية لها مستندة الى الاتصالات الفلكية التى لا يتناهى فسال
الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشفت عن الماء التلال والمواضع
العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذى لا يمكن
ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذى
كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها
ولم يذكروا السبب الا عناية الله تع بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن
تكونها وبقاؤها الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا
الذى ذكروه رجوع الى القادر المختار واستناد الفعل الى مجرد مشيته
فان اختصاص جزء من البسيط الذى هو الارض باستعداد جزء دون
جزء آخر منه مع استواء نسبة المعدات اليها اى الى اجزائه مما لا سبيل للعقل اليه
فى معرفة سببه واذا كان الشان كذلك وهو انه لا بد فى الاخرة من الرجوع الى
استناد الاشياء اليه فنطرح هذه المؤنات التى تكلفوها ونستريح فى الاستراح
اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون عن الحيرة

عن الحيرة التى ربما يؤدى الى الضلالة **المقصد العاشر** قالوا فى سبب تكون
الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا كما تشهد به التجربة وما يرى
من تحجر الطين اللزج فى كور الخزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار
وتواتر الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا
يتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قال
الامام الرازى لا اشبه ان هذه المعمورة كانت فى سالف الزمان مغمورة
فى البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر
والرياح وكذلك كثر فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد فى كثير من
الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ونحوها
ان اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض اخر بالرخاوة
مع استواء النسبة اى نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التى زعموا
انها المعدات لها قطعا اى جزما لا يشوبه شبهة للمجاورة والملاصقة الحاصلة
بين الاجزاء الصلبة والرخوة تستدعى سببا مخصوصا وعند اى عند
هذا الاستدعاء يقف العقل ويحيله اى يحيل ذلك الاختصاص على
سبب مفيد من خارج هو الفاعل المختار فليت شعرى لم لا يفعل
ذلك اولا حذفا للمؤنة نعم لا يبعد ان يكون ذلك اى تكون الجبال
ونظائره من اسباب تكونها بارادة الله تع عند من يقول من المليين
وغيرهم بالوسائط لا عندنا اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة
حقيقية على رأينا **المقصد الحادى عشر** العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد
اى تخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد وتلبس صورة عنصر آخر
وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربعة الى الاخر الذى هو احد الثلثة الباقية
فيكون الانقلابات اثنى عشر لكن بعضها ينقلب الى بعض اخر بلا واسطة
وهو كل عنصر يشارك عنصرا اخر فى كيفية واحدة من كيفيته اللتين هما من
الكيفيات الاربع ويخالفه فى كيفية اخرى منهما فينقلب الارض والماء كل منهما
الى الاخر ابتداء لاشتراكهما فى البرد وان اختلفا فى اليبوسة وذلك كما يجعل
بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة فانهم يحلون
مياها حارة ويحلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى يصير مياها جارية

سينكوه خ

مختلفين خ

وينقلب فى بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سهكوة وهى قرية من بلدة مراغة وماء وهنا ينقلب حجرا مرمرا وعين غيره من المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بلا وسطة لاشتراكهما فى الرطوبة وان كانا متخالفين فى الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف فى الثياب المبلولة المطروحة فى الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما فى ظاهر كوز لا مسام له يوضع فى الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لايلاقيه الجمد قطرات من الماء وظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة بينهما فانه يركبه قطرات منه وليس ذلك لان الماء ينفذ اليه بالترشح لانه لايصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بلا وسط لاشتراكهما فى الحرارة وان اختلفا فى اليبوسة كما يصير الهواء نارا كما فى كير الحداد بالحاح فى النفخ مع سد المنافذ ثم ينطفى النار فيصير هواء فهذه سبب انقلابات بلا وسط بين المتشاركين فى كيفية واحدة من كيفيتهما وبعضها ينقلب الى بعض اخر بواسطة وهو حيث يختلفان فى الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لاينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما فهم قد ينقلب هواء ثم نارا بان ينقلب ذلك الهواء الى النار وعليه قس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضى ان ينقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما فى اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلابد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما بعدها للصور المختلفة التى هى النارية والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيد

فلا نعيد اى لا يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب خارج فلابد من الرجوع الى المختار وعلى انا لانم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولانم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة

المقصد الثانى عشر زعموا ان هذه العناصر الاربعة هى الاركان التى يتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاولى انا اذا جعلنا مركبا فى القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية وبو ابق من الزجاج اجزاء ارضية فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلفين فرقتهما الحرارة ولا شك ان فيه اى فى ذلك المركب اجزاء هوائية بها تخلل الاجزاء المائية والارضية التخلخل والا لكان ذلك المركب فى غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق من العنصرين حجمه اذا ضم بعضه الى بعض كالذى كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهوائية ولا شك انها اى الاركان المذكورة الموجودة فى المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه الطبيعى وذلك يوجب التفرق فى المركب وعدم بقائه فلابد فيه من جامع يفيده طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج ويستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو اى ذلك الجامع الذى يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلابد من وجودها فيه قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما مر ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر فى الجزء الاخر الا بمجاورته وله اى وللجوار مبادى وامور ذلك الجوار الدائم لابد له من سبب فلم لايجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع فى حال بقاء المركب ومانعا من التفرق ابتداء اى بلا توسط شئ فلا يحتاج الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع اخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا ووجود الاجزاء الهوائية فى المركب مما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء الباقية بعد التحليل ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون

التشابه فى الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثانى وهو طريق التركيب
انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات وذلك ظ ولابد فى النبات
من هواء يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما او لم يكن على ما
ينبغى فسد الزرع كما اذا القينا البذر فى موضع لا يصل اليه الهواء وحر
الشمس او لا يكونان على ما ينبغى فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات
مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه
ومنها يحصل الانسان لانه متولد من المنى المتكون من الدم المتكون من
الغذاء الذى هو نبات او حيوان وكذا يحصل منها بعض الحيوان الذى
غذاؤه منهما كالجوارح فالكل اى جميع المركبات حتى المعادن فانها فى حكم
النبات آيل اى راجع الى حصولها من العناصر الاربعة وانت تعلم ان
ذلك الذى استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال
بالدوران وانه لا يفيد العلية حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها
فلم لا يجوز ان يكون تكونه فى حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله تع اياه من
العدم فى تلك الحال باجراء العادة **المقصد الثالث عشر** طبقات العناصر
سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة ومحدبها مماس مقعر فلك القمر وتحته
اى تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء
الهوائية الحارة تتلاشى فى هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها
الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية
وهى الهواء الصرف الذى برد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر
انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق
والصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهى الهوائية المخلوطة
مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو مائية ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية
وهى ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية الصرفة التى هى قريبة من المركز
ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض كرة واحدة وفى طبقات
العناصر اقوال مختلفة لا فائدة فى الاستقصاء عنها **القسم الرابع** فى المركبات
التى لها مزاج وهى الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس
الى ما له مزاج وهو اى هذا الاكثر ينقسم الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية

المقصد الاول

او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة فصول **الفصل**
الاول فى المزاج وفيه مقاصد اى مقصدان الاول قالوا الصورة الجسمية
اى الصورة الحالة فى الجسم التى هى مبدأ الآثار والصورة النوعية تفعل
اولا فى مادتها التى حلت هى فيه ثم فى مادة ما يجاورها فالصورة النارية
تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال فى سائر الكيفيات وباقى العناصر
فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن
الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة
بلا مماسة امكن التفاعل فيما بين الجسمين وابلغ من ذلك التفاعل الحاصل
بمجرد المجاورة ما كان اى التفاعل الذى كان بالمماسة التى هى الغاية فى
المجاورة والمماسة انما يكون بالسطح ولا شك فى انه كلما كان السطوح اكثر
كانت المماسة بها اتم وذلك اى تكثر السطوح انما هو بحسب تصغر الاجزاء
واذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية التى هى
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت
اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها
فى مادة الآخر فكسرت من سورة كيفية المضادة لكيفيتها حتى ينقص العنصر
البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار فيزول تلك الكيفية التى هى
الحرارة الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية حرا قل يستبرد هذه الكيفية
الحاصلة بل محلها بالنسبة الى الحار ويستحر بها بالنسبة الى البارد فانها كيفية
متوسطة بينهما اى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست
الى احديهما عدت من الاخرى وكذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورته
من برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررناه فاذا اشتد التأثير
من الجانبين حتى يحصل فى جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة
متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا
بالفعل اعنى الدرجات التى بين غاية الحر وغاية البرد اى هى واقعة
بين هاتين الغايتين وحصل التشابه بينها اى بين الاجزاء المذكورة فى
نفس الامر بان يكون اجزاء العنصر البارد موافقة فى الكيفية لاجزاء العنصر
الحار بلا تفاوت فى الواقع فلا يكون التشابه بحسب ادراك الحس

فقط كما اشار اليه بقوله لا انها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وان كان
كل واحد منها باقيا على صرافته في كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على
ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة
توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل
ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا واختلاطا لا
مزاجا فحد المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر
متصغرة الاجزاء المتماسة بحيث يكسر صورة كل منها سورة كيفية الاخر
قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه
وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز
بحقيقته عن الاخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر
الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا
معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين
المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة
واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو مح وان كان انكسار احدهما
متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو
ايضا بط فوجب ان يكون الكاسر هو الصور التي هي مبادي الكيفيات واما
المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد
والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة
عن تلك البسائط والاشكال علينا اي على ما قالوه من وجوه اربعة الاول
لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بلا تماس
كما تؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما
مع انها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينها والمبصر لكن
في الباصرة قطعا مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينها فكيف يجزم بان الفعل و
الانفعال بين الاجسام لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعى
نفي التفاعل بلا تجاور وتماس وفيما ذكرتم من صورة النقض لا تفاعل
اذ الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا

وضوءا لكنها لم تؤثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم يؤثر هي
فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرناه انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير
ملاقاة كما نراه من جانب واحد وانه اي ما ذكرناه يفيد هذا القدر وهو
يكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على
المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية
ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر فيه الا بالتلاقي والتماس
فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في اخر من غير ملاقاة ومماسة
فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق
محتمل وان كان نادرا الوجه الثاني لم قلت ان ثمة صورا غير الكيفيات
هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة اي متماثلة في الحقيقة
ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور
المقومة لها فلا يكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون
هي الفاعلة لا امر مغاير لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة
تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ماء او نارا لا يقبل ذلك
اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون كيفيات الاجسام صورها
قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان ثمة مرتبة
معينة من تلك المراتب هي النارية وما دون ذلك اي مرتبة اخرى معينة
دون الاولى هو المائية الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من
جعل الكيفية فاعلا لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ الصورة انما
تفعل اي تكسر كيفية غير مادتها بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة
النارية لا يؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فتكون الكيفية
شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة و
ذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب
المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط
فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع
الانكسار وانه مح لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا
نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار

اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن الح ان يقال للماء صورة
توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للمائين الا صورة واحدة فعلم ان
الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها
اى على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها ليست موجودة للكيفية المنكسرة
وانما ذلك اى الحاصل من الصورة اعداد لمادة الحار لقبول الكيفية
المنكسرة (اى متعددة) واما الكيفية المنكسرة المتوسطة فانها تفيض على المركب عن مفيض
هو المبدا الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد ينافى الاثر الصادر
من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول فى الطرف من المسافة فان
الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وح نقول الصورة المائية
بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن
نقيضها بالذات فان هذا اهون من المنافاة التى اشار فى قوله والمعد قد
ينافى الاثر بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم
منع مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير
عائد الى ان المبدا فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد او موجب بالذات
فيتوقف تاثيره على الاعداد وسنقيم الدلائل على انه فاعل مختار فيبطل
القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدا تنبيه
على مذاهب فى المزاج مخالفة لما مر الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة
متوسطة يعنى ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى
ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يبقى لشئ منها صورته المخصوصة به
ويلبس الكل صورة واحدة هى حالة فى مادة واحدة وتلك الصورة
متوسطة بين الصور المتضادة التى للبسائط بل يلبس صورة نوعية
للمركب اى ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هى صورة اخرى
نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظ فى المزاج
بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم فى بقاء صور البسائط فى المركبات ذوات
الامزجة ويرد عليه ان ما ذكره مناف لما ذكرنا و كون الامتزاج لانه انما يكون عند
بقاء الممتزجات باعيانها ويبطله ايضا ما حكيناه من حكاية القرع و
الانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه اى فى المركب من الاجزاء يدل على

يعنى اذا جاز منافاة المعد للاثر الصادر عنه يجوز عدم افتقاره بطريق الاولى منه

اى ويلبس المركب منهاج صورة متوسطة فى الصورة المتضادة التى للبسائط ويجعلها هيولى واحدة وصورة واحدة منه

اى يخلع البسائط صورها بالكلية ويلبس المجموع نوعية مباينة تختص بالمركبات ولا توجد فى البسائط منه

سادوج

على اختلاف الاستعداد فيها اى فى تلك الاجزاء يعنى اذا وضعنا فيها المركب
كقطعة لحم مثلا غير الجسم مائى متقاطر والى كلس ارضى لا يتقاطر فدل
ذلك على ان الاجزاء التى فى المركب مختلفة فى استعداد التقطير وعدمه اذ
لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اى اختلاف الاستعداد
دليل اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل
على اختلاف الملزومات وانما لم يقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور
البسائط فى المركبات والامر يجل اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت
بتاثير الحرارة لا انها كانت فيه فان قيل اذا كان جوهر البسائط باقيا فى
المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مغترة فى حرارتها والصورة
النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة فى جميع اجزائه فيكون النارية التى
عرض لها فتور فى المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك فليجز فى النار
الصرفة المنفردة عن اخواتها ان تحدث لها الكيفية المتوسطة اى الحرارة
المغترة فيصير لحما فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة فى حدوث
الصور النوعية التى للمركبات قلنا المزاج اى التركيب شرط فيه اى ليس
مجرد الاستحالة الى الحرارة المغترة كافيا فى حصول تلك الصور النوعية
بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا
لان خلع البسائط صورها ولبسها صورة اخرى انما يكون عند انتهاء
كيفياتها الى حد معين فمن الجائز ان ينتهى كيفية كل واحد منها حال
انفرادها الى ذلك الحد حتى تفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة
المزاجية ولا مفر لكم سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثانى
وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا الى ما يفصل المذهب الاول كما اشرنا
اليه القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع اجزاؤها
منها فيحس بها وقد لا فلا يحس فان القائل بالخليط يزعم ان فى الاجسام
اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الذرة
وهكذا وهى متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة
احس بها على تلك الطبيعة فليس هنا له تغير فى الطبيعة وكذا لا تغير
فى الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل فى كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية

الفشو

كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن
كامنة بل نفذت فى الماء من خارج فهؤلاء اصحاب النشو والنفوذ والاولون
اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول
بالمزاج مبنى على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان
كما عرفت واما على الثانى فلان النار لا تهبط عن الاثير بل تكون ههنا **المقصد
الثانى** فى اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التى يكون بها الفعل والانفعال
اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة هذه الاربع تسمى بالكيفيات
الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهى
متضادة فيقع بين كل متضادين منهما كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير
منها اى من الكيفيات الاربع الحاصلة فى المركب ان كانت متساوية بحسب
اجسام محالها متقاومة فى نفسها بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منهما
كيفية عديمة الميل الى احد الطرفين المتضادين فيكون على حاق الوسط
بينهما فهو المعتدل الحقيقى فقد اعتبر فيه تساوى البسائط كما وكيفا وذلك
لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوى ميول بسائطه ولا بد
فيه من تساوى كمياتها لان الغالب فى الكم يشبه ان يكون غالبا فى الميل
وليس هذا وحده كافيا فى ذلك التساوى لان الميول قد تختلف باختلاف
الكيفيات مع الاتحاد فى الحجم كما فى الماء المغلى بالنار والمبرد بالثلج فان ميل
الثانى بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل
الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوى الكيفيات وحدها فى قوتها وضعفها
لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها فى حاق
الوسط بينها قالوا وانه لا يوجد فى الخارج اذ اجزاؤه متساوية فى الميل
الى احيازها متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب
بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا اخرمنها وطبايعها داعية الى
الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل
حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعى مدة معتدا بها لانه حركة
من كيفية الى اخرى يعبر عنها بخلاف الافتراق الذى يكفيه ادنى حركة
مع كونه موجودا فى كل آن من زمانها فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول

حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما يقع الاجزاء
لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء فى جهة السفل
وبالعكس اى ويقع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء فى جهة العلو
فتمانع الاجزاء وتتقاوم لتساوى قوامها فى الميول وتبقى مجتمعة فيحصل
المزاج بتفاعلها نعم يندر وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا
اما بسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض واما الامتناع فلا
كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذى لا بد له من
مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر فى غلبة عنصر
وهو ظ ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء فى الكمية
ومن الكيفيات فى الشدة ما ينبغى له ويليق به فى خواصه وآثاره كالحرارة
الغالبة فى الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة فى الارنب لجبنه فهو المعتدل
بحسب الطب وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذى هو التساوى
بل من العدل فى القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط
اللائق به فى مزاجه والا اى وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغى
فغير المعتدل وكل من القسمين اى المعتدل الطبى وغيره ينقسم الى ثمانية
فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى امور اربعة النوع والصنف والشخص
والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الداخل تارة والى الخارج اخرى
فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية
الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد
النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة فى المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق
بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين
افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتدال له النوعى
واليق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجية عنه فالمزاج الحاصل لبدن
بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس
والحمار وغيرهما وذلك لانه مناسب لاثاره المطلوبة منه حتى اذا خرج
الى شئ من هذه الامزجة مات وله اى ولكل نوع ايضا مزاج واقع فيما بين
ذلك العرض اى يكون فى حاق الوسط فيما بين طرفى المزاج العريض النوعى

هو اليق الامزجة الواقعة فى ذلك العرض به وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته واثاره المختصة باجود ما يتصور منه وذلك اعتدال النوعى بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع فى اجودية كما لاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ذلك ايضا حاصلا له الا فى اعدل حالاته وعليه اى على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعى فقس الثلثة الباقية فالاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لا يقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين وهو اقل من العرض النوعى اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف او لا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللايق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض وهو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج ما يتعلق وجود العضو سالما وهو اللايق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو العرض الذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغى فى كيفية واحدة ويسمى بسيطا وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس ويكون خارجا عنه فى كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا او الرطب اليابس اى خروج المركب عما ينبغى فى كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث واربع من تلك الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم اجتماع المتضادين لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة

وستة باردة فهو احر مما ينبغى وابرد منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والاراد واجات العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس معتدلا طبيعيا انما هو بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين المتضادين وذلك اى ميلها لا يكون الا فى طرف واحد منهما ضرورة اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغى فاما ان يميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معا ممتنع بديهة وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء فلا عبرة بها نحن فيه بعددها ومقدارها بل مداره على النسبة بينها واذا كانت الاجزاء الحارة ضعف الباردة اى عددها كان فى المزاج واحدا فاذا فرض ان الاعتدال الطبى مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والبارد عشرة الى غير ذلك من الاعداد التى توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذى توفر عليه قسطه من كلام ابن سينا فى القانون الذى ينبغى له من العناصر بكميتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها فى العدد وكيفياتها فى القوة والضعف وح بطل ما توهمه الكاتبى من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر فى ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقى انحصر ايضا فى الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقى اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه فى الكيفية وحدها ثمانية ويبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها وبحسبهما معا نعم اذا اكتفى فى المعتدل الحقيقى باعتبار التساوى فقط انحصر ما يقابله فى الثمانية ايضا

تنبيه اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل والنجل فى افاضة المبداء بل هى بحسب استعداد القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقى اقرب واختلفوا فى اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم فى الحر والبرد وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم ابدا فيكون كل واحد من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تعبر به حال اجتيازها من احدى الجهتين الى الاخرى

وهنا لحركتها فى الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقى اذا لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازى هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات البدنية والنفسية تتبع المزاج و اعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكرتم تابع للاعتدال بمعنى آخر هو الاعتدال الطبى لا للاعتدال الحقيقى الذى كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقى فاذا كان مزاج هولاء اكثر توفيرا لما ينبغى للمزاج الانسانى كان اقرب اليه واعتدل لا محالة ثم قال الامام الرازى انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلى او بين فيكون صيفهم كشتاء خط الاستواء فى بعد الشمس عن سمت الراس ثم صيفهم فى غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء يكون فى غاية الحر فما ظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة و شدة جعودة شعورهم والجواب ان ذلك الحر فى صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع واوصاف ارضية فانها تؤثر فى التسخين والتبريد بانواع الاول ان المنخفض من الارض احر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثانى الجبل المجاور للبلد فقد يعين الشعاع بعكسه كما اذا كان فى المغرب او فى احد جانبى الشمال والجنوب وقد يمنعه كما اذا كان فى جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد الثالث البحر فان مجاورته ترطب قطعا ثم قد يسخن البحر بصقالته وانعكاس الاشعة فيه وقد يبرد اذا كان شماليا اذ يكتسب الشمال منه برد الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد والخامس الرياح فالشمال تبرد بمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور فى جانب الجنوب فلا تبخا لطها الابخرة الكثيرة والجنوب

ايضا

والجنوب تسخن وترطب بعكس ما مر والقبول والدبور بين بين السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر فى الهواء تاثيرا مناسبها السابع الاوضاع الواقعة فى طالع البقعة من اجتماع كواكب فيه يقتضى سخونتها او برودتها والاوضاع الحادثة فى كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت راسها وذكر فى كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدرارى فى جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما يسامته من الرؤس او يقرب منه واذا كان ذلك الذى ذكره محتملا بطل الاستدلال لجواز ان يكون الحر فى صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله فى الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان يوجب فى بعض المواضع التى ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض هذه الامور اى بعض الاوضاع الارضية اما مفردة او مركبة ما هو اى مزاجا صنفيا هو اعدل من الاثنين اى مزاجى سكان الاثنين والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتعرف انت على قياس اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذى للانملة سيما الذى للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد الانامل طبعا فى الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغى ان يكون متساوى الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى على الفطن ان شيئا من ذلك الذى ذكروه من حال الجلد غير يقينى اذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث الحكم اقناعى واعلم ان كلامه الامزجة الثمانية الخارجة عنه عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال التى هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرجه الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجة اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن

جمع الدرى وهى الكوكب

الطالع هو جزء من اجزاء فلك البروج من نواحى محيط الافق من ناحية الشرق كما ان الغارب هو جزء من اجزاء فلك البروج من نواحى محيط الافق من ناحية الغرب ١٢/م

بالشمس وقد يكون كل واحد منها جبليا اخلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد
اعتداله فى جبلته **الفصل الثانى** فيما لا نفس له من المركبات المزاجية التى لها
مزاج ولا نفس لها ويسمى المعادن وينقسم الى منطرقة اى قابلة لضرب المطرقة
بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقها فينبسط وغير منطرقة
اى لا يقبل ذلك القسم الاول المنطرقة وهى الاجساد السبعة الذهب
والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى المتكونة
من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان
الزيبق بخارية اى مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة
مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل عنه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة
شئ فلذلك لا يتعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه
ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب فى غاية اللطافة فانه يحيط
بالقطرة سطح ترابى حاصر للماء كالغلاف بحيث يبقى القطرة على شكلها
فى وجه التراب واذا تلاقى قطرتان منها فربما يتخرق الغلافان ويصير
الماءان فى غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية
وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمرها بخارية تخمرا شديدا
بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد ويختلف هذه السبعة
باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين
وتم الطبخ اى انطباخ الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه
ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة
لطيفة غير محرقة فهو اى الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفى الكبريت
الاحمر قوة صباغة لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصينى وكانه
ذهب فج اى نئ لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا والكبريت
رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اى الزيبق النقى والكبريت الردى
غير جيدى المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوى التركيب بينهما
والالتيام فهو الحديد والا اى وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما فهو
الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز
ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان

وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت
محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اى تكون الاجساد
منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين
بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند
الذوبان يكون مثل الزيبق اما الرصاص فقط واما غيره فلانه عند
الذوب زيبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يتعلق بهذه الاجساد وانه
يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب
الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن
بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية وان سلم تكونها منهما
على هذا الوجه فتكونها من غيرهما او منهما على غير هذا الوجه ما لم يقم على امتناعه
دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم فى الاجساد السبعة والارواح
التى تفيد الصورة الذهبية والفضية تفنن فانهم لا يقتصرون على
اختلاط الكبريت والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة
على شئ مما ذكروه كما مر مرارا القسم الثانى فى غير المنطرقة من المعادن
وعدم انطراقها اما اللين وفرط الرطوبة كالزيبق او لا وح اما ان يحل
بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا يحل كالطلق والزرنيخ فى المباحث
المشرقية ان الاجساد المعدنية اما قوية التركيب وح اما ان يكون منطرقة
وهو الاجساد السبعة او غير منطرقة اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية
يبوسته كالياقوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما ان يحل بالرطوبة
وهو الذى يكون ملحى الجوهر كالزاج والنوشادر والشب او لا يحل وهو الذى
يكون دهنى التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ابحاث الاول الاجساد السبعة
متشاركة فى انها اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يخرجها عن الاحجار
والاحجار التى لا يذوب والصابر عما يذوب ويتحرك كالشمع والقير والمنطرق
عما ليس بمنطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين
قلنا يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة
بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب **الفصل الثالث** فى المركبات
التى لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام **المقدمة** فى تعريف النفس وهى ثلث

و اى من الكبريت والزيبق [illegible]
اى الاجساد السبعة

الاولى النفس النباتية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو
فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما فى ذاته
ويسمى كمالا اولا ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريرى
لايتم السرير فى حد ذاته الا بها واما فى صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض
لايكمل فى صفاته الا به ويسمى كمالا ثانيا وبالاول يخرج عن الحد الكمالات الثانية
المتاخرة عن تحصل النوع فى نفسه كتوابع الكمال الاول للنوع من العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع فى ذواتها وبالجسم يخرج عنه
كمال المجردات اى منوعها وبالطبيعى يخرج الجسم الصناعى اى يخرج صور
الاجسام الصناعية كالسرير والكرسى فان صورهما لاتسمى نفسا وبالآلى
يخرج العناصر اى صورها اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات وكذلك
الصور المعدنية فلفظة آلى يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اى كمال
ذو آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر
وعلى التقديرين فليس المراد بالآلى ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط
بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان الآلات
النفس بالذات هى القوى وبتوسطها الاعضاء ومنهم من رفع طبيعى صفة لكمال
احترازا عن الكمال الصناعى فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع
الانسان كما فى السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قاله
الرازى وقد جعل بعض المتاخرين ابو البركات الطبيعى صفة للكمال الاول وهكذا النفس كمال
اول طبيعى لجسم آلى وزعم يعنى قال ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التى هى
مبادى الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب وبالحيثية
يخرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين يعنى ان قولهم من حيث يتغذى وينمو
يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية
المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية و
الانسانية الثانية نفس الحيوانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما
يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية وهى كمال اول لجسم طبيعى
آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى وفوائد القيود فى هذين
الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحد من النفوس الثلث

اشارة الى قوتها فى العلوم النظرية
اشارة الى قوتها فى العلوم العملية

الثلث على حدة وان اردنا تعريف النفس مطلقا اى بحيث يتناول جميع ما ذكرنا
قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك
بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأى فان هذا الترديد راجع الى
اقسام المعرف فيتناول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلثة لتلك
الاقسام مع وجازة فى العبارة وقد يعبر عنها اى عن الحيثيات المذكورة على
سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال
النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة فقيد الآلى احتراز عن
صورة العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية
الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على رأى من ذهب الى ان لكل
فلك من الافلاك نفسا واما على رأى من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية
فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا يخرج به
فاحتيج الى القيد الاخير وهو بالقوة ليخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس
الفلكية وان كانت كمالية اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها
افاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحياة كالحركة الارادية
مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس
الحيوان فى التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد
يكون كل واحدة من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية
بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة
الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذى حياة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى
قوله بالقوة هو ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما ومنهم الامام الرازى
بقوله اى من شانه ان يحيى ويبقى بالغذاء وربما يحيى بالاحساس والتحريك

تنبيهات على فوائد يتحقق بها المرام فى هذا المقام الاول انا نشاهد
اجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحركة والحس والتغذى
والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور عنها للجسمية المشتركة بين
الاجسام كلها للتخلف اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة
اياها فى الجسمية فهى اى تلك الآثار لمباد فى تلك الاجسام غير جسميتها و
ليست هذه المبادى اجساما والا عاد الكلام فيها بل قوى متعلقة بالاجسام

وتسمى نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة واسماً بحسبها فانها من حيث هي مبدأ
الاثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس
الى الطبيعة الجنس التي بها تحصل وتكمل كمال وتعريفها اي تعريف النفس
بالكمال اولى من الصورة اذ هي اي الصورة هي المنطبعة الحالة في المادة و
النفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا تتينا ولها اسم الصورة الا
مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها لكنها
مع تجردها في ذاتها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير و
التصرف وان لم يكن فيها ولانه اي الكمال مقيس الى النوع وهو اي النوع
اقرب الى طبيعة الجنس لصحة الحمل بينهما من المادة التي يقاس اليها الصورة
اذ لا حمل بينها ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه
اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب كيف اي كيف لا يكون تعريفها بالكمال
اولى والمادة يتضمنها النوع من غير عكس فاذا دل بالكمال على النوع فقد
دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة
على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى
من القوة لانها للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد يعني ان لفظ القوة
يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس
قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احدهما
اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ
الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اي
للنفس من حيث مبدأ الاثار وهو بعض جهاته اي جهات هذا المعرف
فتعرف من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية
المستتبعة لاثارها فيعرف من جميع جهاته ولا ريب في تعريف الشي بجميع
جهاته اولى من تعريفه ببعضها التنبيه الثاني النفس في بعض الاشياء
كالانسان قد تبرأ عن البدن بان يكون مجردة غير حالة فيه لكن لا يتناوله
اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر
عنه لم يتناوله اسم النفس الا بالاشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو
العقل وقد يكون للشي باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته

واضافته الى غيره اسم اخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان
ناخذ فيه المضاف اليه وهو اي الامور المضاف اليها وان لم يكن ذاتية
لها اي للاشياء التي اريد تعريفها في جوهرها فهي ذاتية لها من جملة التسمية
وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من ان الشي قد يكون له في ذاته وجوهره
اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل والمفعول والاب
والابن وقد لا يكون له اسم يخصه الا باعتبار اضافته الى غيره كالراس
والبدن والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودا من جهة اسمائها بما هي اضافية
اخذنا للاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها الا انها ذاتيات لها
بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود الثلثة التالث هذا الحد
الذي ذكروه للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لانها افعالها
ان لم يكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلي
وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حيوة
بالقوة على ما مر وكذا لا يتناول لها الحد المستفاد مما ذكرنا في التنبيه الاولى
لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من حيث يختلف افعالها والنفوس
الفلكية ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج والاختلافات
المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة
ولا يعلم رسم يتناول لها اي يتناول النفوس الثلث معا اعني النباتية والحيوانية
والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ الافعال اي بالصدور عنه فعل كان
كل قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور
الفعل القصد خرجت النفس النباتية والحاصل ان الاكتفاء بصدور
الفعل يبطل طرد الحد واعتبار الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد
يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق
النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب اشتراك اللفظي
وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست
على وتيرة واحدة عادية للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين
النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ
لافاعيل مختلفة وهي النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون

والتنعمل خ

مطلب الحد بحسب الاسم

القسم الاول في النفس النباتية

مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادية للارادة بل واحدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها القسم الاول في النفس النباتية سلك في ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقي من الادنى الى الاعلى فقدم النفس النباتية وقواها تسمى طبيعية بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وهي اربع مخدومة لاربع اخرى خادمة لها فمنها اي من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتحليله في ذاته وهو اي القوة المحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية والنامية والقياس الثنية الا انه روعي المزاوجة فاسند الفعل الى سبب فالغاذية التي لابد منها في بقاء الشخص مدة حيوته تشبه الغذاء بالمغتذى اي تحيل جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه فيتم فعلها باموره ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الحادثة الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعل جزءا منه بالفعل وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق وقد ثبت وقوفها اي وقوف الغاذية عن فعلها وهو الموت بفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية في اثارها كما تقدم في بعض النسخ وقوفها بضرورة الموت وبان القوة الجسمانية تعني ان ضرورة الموت يدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية ينقص بعد تيقن الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية يتعاضد في تحليلها حتى يتحلل بالكلية فيغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة ويطفئ الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح بانتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت والنامية التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله يدخل الغذاء بين الاجزاء فيضمه اليها ويزيد في الاقطار الثلثة بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة الى غاية ما هي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها

عن فعلها كالورم فانه ليس على نسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقدم ما قيل من ان السمن لا يكون الا في قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره وذلك اي بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاول رطب في الغاية فيشا في نفوذ الغذاء بين اجزائه سهولة ثم يجف قليلا قليلا او يتعسر النفوذ قليلا قليلا ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافا كاملا لم يقبل ذلك التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة وهل يبطل بالكلية او يبقى ذاتها فيها يردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء او نقص عنه مات محل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء مختلفة الماهية فان غاذية العظم يحيل الغذاء الى مشابهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلو تحللت طبايعها لا تحللت افعالها ومنها اي من الاربعة المخدومة اثنان يحتاج اليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين ايضا بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة والمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي مثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البدن وهي في كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاجزاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالفة الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفاوت الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية لان اجزاء مختلفة الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا العظم والشريان وغيرها وذلك من مني متشابه الاجزاء ومتشابه الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة بيد تلك الاجزاء اي الاجزاء

المتخالفة الحقيقة او الاستعداد الذى فى المنى الصورة والقوى
والاشكال والمقادير التى بها يصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة
وهاتان اعنى المولدة والمصورة يخدمها الغاذية وهو ظ والنامية ايضا
وذلك بان يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة
للتوليد ولذلك لا يكون المنى الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع يخدمها
اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها يخدم الغاذية الخادمة
للنامية مع كونهما خادمتين للتابعتين كما مر الاول الجاذبة وهى التى يجذب
المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها وجوه خمسة الاول ان حركة الغذاء
من الفم الى المعدة ليست طبيعة والا امتنع تحركه الى الجهة العلو بل كان يجب
ان يتحرك الى السفل لكونه ثقيلا والتالى بط اذ قد يرد رداء يبلع المسكر
الغذاء ابتلاعا تاما وح يكون حركته الى علو ولا ارادية اى من الغذاء فاذ لا
شعور له فلا يتصور منه ارادة واما من المتغذى فاذ قد ينقلب الغذاء من
الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذى بل قد يريد الانسان
منعه ليمضغه فيغلبه الغذاء وينجذب الى الداخل فوجب ان يكون قسرية فلا بد
من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يناله الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر
بطلانه واما من جاذب من تحت وهو ان يجذبه المعدة لقوة جاذبة فيها
وهو المط الوجه الثانى انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده شيئا
حلوا واستعمل القئ وجد اخرها يخرج بالقئ الحلو وليس كذلك الا لانجذب
المعدة له اى للحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا واذا تناول الانسان
دواء كريها فالمرئ والمعدة تدومان بعضه ولفظه ولا يرد ردانه الا بعسر
فربما اندفع بالقئ بلا اختيار الوجه الثالث قد يصعد المعدة لجذب الغذاء
فى الحيوان القصير المرئ كالتمساح حتى يخرج عند الاغتذاء بحيث يلاقى
فمه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلت هذه الوجوه
الثلثة على ان فى المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد انقطاع الطمث
عن قريب اذا اخلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كانه يجذب
الاحليل الى داخل مذ بالمجه الدم الى داخلها ويسمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا
الى المنى فثبت بهذه الوجوه الجاذبة فى الرحم الوجه الخامس الذى يكون

يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعنى البلغم والصفراء والسوداء
ثم تمايز تلك الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به
فلولا ان فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك
التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه حجة واضحة
على وجود قوة الجاذبة فى جملة الاعضاء الباقية من الاربع الخادمة الهاضمة
وهى تغذ الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو فهى غير الغاذية اعنى
صيرورتها اى اعنى القوة التى يقتضى صيرورة الاغذية جزءا بالفعل من
الاعضاء وفى كليات القانون واما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة
وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح
للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازى هنا كلام نص فى ان
القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيد انه جعل الغاذية مخدومة
للاربع التى منها الهاضمة فليتكلم فى الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة
عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة فللدم صورة نوعية واذا صار
شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى
عضوية فهنالك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما
يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة
الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول عنها الاولى
ويحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهى تزايد استعداد
قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهى حصول هذه الصورة
والحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والنامية الغاذية وهذا معنى قوله
وهو اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة بين تمام فعل
الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التى هى كون ما اعنى حصول الصورة
العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المص بقوله ويمكن ان يقال
المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه وتقديره على ما فى المباحث
المشرقية ان القوة الهاضمة المحركة للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة
لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شئ اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر
فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظ اذ لا معنى للهضم

الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة
ايضا لان ما حرك شيئا الى شئ كان للتوجه اليها غاية للحركة والمعترض يكون غاية
ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشئ وقد اعترض ابن سينا بذلك حيث احتج
على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه
بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن
المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي انه كما كان المزيل عن الصورة الدموية
هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية
لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المص بقوله كيف والمراد بالقوة ههنا المعد
للمادة لفيضان الصورة عليها والمفيض لها هو واهب الصور والقوة لها
هي المبدلة بطبخها ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة الى الثلث و
الضعف التي من جملتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وتلك
القوة المبدلة لتلك الاستعدادات مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء لانه
اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن
لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس الغاذية في شئ
من كتبه سوى هذه الاربعة التي سميناها الخوادم وقال ابن سينا بل المسيحي
على ما في المباحث الغاذية اربع وعدة هذه الاربع منها ولا اظهر ان يغاير
وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب
المائة الغاذية اربع جاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله
شبيها بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة الغذاء مركب من جوهرين
احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح وان الهاضمة كما تعد
الغذاء الصالح للجزئية على ما مر بعد الفصل الذي لا يصلح للتشبيه منه اي من
الغذاء للدفع بترقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ الرقيق فانه قد يتشرب
جرم العضو لدقته فلا يندفع تلك الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشربه
العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فانه يلتصق بالعضو فلا يندفع الا اذا
تقطع والاعداد الصادر من الهاضمة اما بذاتها كما في الجوارح مثل النادري
فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها
ياكل التراب ويحصل كيلوسا من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه ياكل ايا ما

في ياضه ٥

ايا ما نباتا يابسا ولا يشرب ماء او بمخالطة رطوبة مائية كما في الادمي
واكثر الحيوانات ثم الهضم الذي هو فعل الهاضمة اربع مراتب اربع الاولى
في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في ثخنه
وقوامه وهذه المرتبة يبتدأ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانهما
سطح واحد على طريقة السطح الباطن من الفرج الذي له عنق طويل وراس
مدور ولذلك يفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماء ميل ما لا يفعله
المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها
بالمضغ المرتبة الثانية في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا
اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها اي
ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد
بطريق ماساريقا وهي عروق دقاق صلبة ضيقة يحاويها واصلة بين
الكبد واجزاء المعدة وجميع الامعاء كالمصفاة قالوا واذا يدفع الى ماساريقا
فاصار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عروق كثير يتشعب كل واحد من
طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فتشعب طرفه الخارج يتصل فواتها بفوهات
الماساريقا وتشعب طرفه الاخر يتصغر ويتضائل ويدق جدا في الانتهاء
والانقسام وينفذ في الكبد بحيث لا يخلو شئ من اجزائه عن شعب هذا
العرق فاذا لطف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله فينطبخ اي
في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا وتتميز الاخلاط الاربعة المتولدة
هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه اي مما كان
من اجزائه لطيفا فيه نارية اي حرارة ويبس يتجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق
ولخفته يعلوها اي ولخفة ما يتجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية
كالرغوة وهي الصفراء وفيها حرافة لما مر من ان علة الحرافة الحرارة المفرطة
وحامله الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم ونسبة
الفاعل الحرارة المعتدلة والمحرق منها وفاعلها الحرارة النارية في
الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية اي التي فيها برودة ويبس
اما بطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب
فيها اي في الاجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة

فلوانا الطبيعى من السوداء عكر وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما
ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض عفص وسببه
الفاعل حرارة معتدلة له واما المحترق منها ففاعلها حرارة مجاوزة عن
الاعتدال والسبب المادى للسوداء هو الشديد الغليظ القليل الرطوبة
من الاغذية وما يبقى بينها اى بين الرغوة والعكرمنه ما قد تم نضجه
وهو الدم وهو حلو اى مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين
ومنه ما هو نى اى نئ لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو
البلغم وفيه حلاوة لكونه دما غير نضيج وكلما كان البلغم اقرب الى النضج
كان احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعى
واما غير طبيعى وذلك اعنى كونه غير طبيعى اما لتغير مزاجه فى نفسه عن
الاعتدال الواجب الذى به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما
بمخالطة بمخالطة اياه من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة
يرد عليه من خارج ولها اى وللاخلاط الغير الطبيعية اسما يعرفها الاطباء
لسنا ههنا لبيانها فان اشتهيت لتعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب
الطبية المرتبة الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها
فى الكبد ينصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف
المقابل بالعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم يندفع الاخلاط فى العروق
المنشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما
تاما فوق ما كان لها فى الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو فيصير
مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء
اذا سلك فى العروق الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقى ثم الى الرواضع ثم
الى العروق الليفية يرشح الغذاء من فوهاتها اى فوهات الليفية الشعرية على الاعضا
وحصل لها فى الاعضاء كل عضو اى حصل بمادته كل عضو للاغذية المترشحة
عليها التشبه المضاف وقد يخل به كفى الذبول لونا وقد يخل به كفى البرص
والبهق وفى الفوام وقد يخل به كفى الاستسقاء اللحمى والصواب الموافق للمباحث
المشرقية ما قدمنا من ان الاخلال فى الاستسقاء اللحمى بالالصاق وفى الذبول
فى تحصيل بدل ما تحلل وفى البرص والبهق فى التشبيه من حيث القوام والماهية

والماهية تنبيهان الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح ان
يصير جزءا من المغتذى فيحتاج الى دفعه فللاولى التى فى المعدة الثقل الذى
يندفع من طريق الامعاء وللثانية التى فى الكبد البول وهو الاكثر والباقى
المرتان السوداء والصفراء المندفعان من الطحال والمرارة وللثالثة
التى فى العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى يصير عرقا
وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما فى المباحث المشرقية والمشهور
فيما بين الاطباء وللرابعة المنى ولذلك اى ولكونه فضلا للهضم الاخير
المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة
من المنى يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله الى مثل ذلك
الاضعاف استفراغ اضعافه من الدم او سائر الاخلاط وذلك لان استفراغه
يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره من
الاخلاط التنبيه الثانى الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة

الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة هذه العبارة
توهم ان للغذاء معان اربعة وعبارة الامام الرازى فى كتابيه هكذا الغذاء
هو الذى يقوم بدل ما يتحلل عن الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال له غذاء وهو
بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق
فى الانعقاد ويقال غذاء عند ما صار جزءا من المغتذى شبيها به بالفعل فقوله
وقد يقال له يفصل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على
احد ان معانيه ثلثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان
ولا برهان عليه بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير
ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله فى الحيوان الثالثة من الاربع الجاذبة
الماسكة وهى القوة التى تمسك الغذاء التى يفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب
ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازى وابن سينا فكانه انما اخرها
لاخذ الهاضمة فى تفسيرها وتبينها اى تبين وجود الماسكة فى المعدة لحتواء
الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك الامتلاء المعدة فانها يحتوى وان قل
الغذاء بحيث ليس بينها فضاء اصلا واذا ضعفت المعدة لم يحصل ذلك
الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت

القراقير والنفخ بطوء الاستمرار وبالتشريح تشاهد هذا موجود في بعض
النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث من اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا
كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا
معدته محتوية عليه من كل جانب ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن
ان يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما
اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما راينا الرقيق الذي من شانه النزول
غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة
تمسك شيئا غير شيء وتنبيها في الرحم احتواء الرحم الذي هو الولد والطرح
بحيث لا ينزل ولو بقي الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب السرة الى
جانب الفرج وكيف عن الرحم بدفوق يوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب
منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة
تمسك لما كان الامر كذلك وايضا جرم المني يقتضي بطبيعة الحركة الى اسفل
فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك تثبت بهذا الطريق القوة
الماسكة في الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها وبالجملة
فلما راينا الرقيق والثقيل اي الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات
والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضا
الذي من شانه النزول لا ينزل ورأينا خلافه اي الغليظ الخفيف الذي
ليس من شانه النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم نزل علمنا
ان ثمة اي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء قوة ماسكة الرابعة
من القوى الجاذبة الدافعة اما للغذاء المتهيأ للعضو اليه فتعين بدفعها جاذبة
العضو في جذب الغذاء واما للفضل منه فان الدم الوارد على الاعضاء
مخلوط بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلايمه ويدفع ما ينافيه فلولا
دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلاط بسده وايضا نجد ترك
هذه الكتابة اولى اي يجد كل احد من نفسه عند البراز وكان البراز معتدلا
وكان في الامعاء فضل لذلك كان معدته وامعائه وسائر احشائه تنزع عن
موضعها وتتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن
موضعه لقوة الحركة الدافعة عن له ما يعرض له في الزحير ويدل عليه ايضا

ايضا القيء من غير اختيار وما يراه في المعدة من الانتزاع عن موضعها
الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء وكذا ما يدل عليه سائر الاستفراغات
البحرانية وغيرها اذ لا بد لها من دافع يدفعها تنبيه اثبات تعدد القوى
وتغايرها بالذوات على راي الحكماء بناء اي مبني على اصلهم من ان الواحد لا
يصدر عنه الا واحد والاجاز ان يستند الكل اي جميع الافعال المذكورة
الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت تمام ضعفه اي ضعف هذا الاصل و
فساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته قلنا
شرطه عدم تعدد الالات والقوابل اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد
اشياء متكثرة اتفاقا وانه عدم تعدد الالة والقابل فيما نحن بصدده غير
معلوم فجاز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة يجذب الطعام بالة ويمسكه
باخرى ويهضمه بثالثة ويدفع الفضل برابعة ويورد الغذاء تارة اكثر من
المتحلل وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار
وما يقال في بيان تعدد القوى انا نرى العضو قويا في احدهما اي احدى
القوى وضعيفا في الاخرى منها فهما امران متغايران قطعا لامتناع المتنافيين
في ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف في العضو
لضعف الالة واختلاف فيها لضعف وقوة في ذات القوة ثم نقول
في ابطال القوى سيما القوة المصورة كما زعموا ان من تامل في عجائب
الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النبات المتخالفة الانواع والحيوانات
المتباينة الحقائق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام
اقصى الغاية وكان ذلك المتامل راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على
فطرة التي فطر الناس عليها من الذكاء والميل الى الصواب لم يعم بصيرته
التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسيرا في مطمورة الوهم اي في سجنه بان لا يغلب
وهمه على عقله علم ذلك المتامل بالضرورة انها اي تلك الافعال العجيبة
البالغة تلك الدرجة العالية لا يمكن ان يستند الى قوى بسيطة او مركبة
عديمة الشعور بما يعرض صادرا عنها سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور
والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوضاع الملائمة في الرحم وما
تفاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على المادة المتشابهة

تنبيه

الاجزاء على الرأى الاصوب وما يراعى فيها اى فى تلك الامور الحادثة و
المفاضة من حكم ومصالح قد تحيرت بها الاوهام وعجزت عن ادراكها
والافهام وقد بلغ المدون منها اى من الحكم والمصالح كما فى علم فى الكتب التى
دونت فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة
الاف وما يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذى حدس كامل وعلم ذلك التامل
ايضا علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه انها
اى تلك الافعال المذكورة لا يصدر الا عن عليم كامل علمه خبير بمواطن الاشياء
وما يخفى منها حكيم يتقن افعاله مطابقة للمنافع التى يتصور ترتبها عليها
قدير على كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به كتابه الكريم فى عدة
مواضع فى معرض الاستدلال على عظم الصانع وكماله منها قوله تعالى هو
الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فدل ايراده فى معرض على انه علم
ضرورى يستدل به على غيره هذا هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه على الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء ابتداء كما مرت
اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة هى ان فيه لمندوحة عن امثال عز بكثير
من امثال هذه التمحلات التى يكذبها العقل الصريح ويأباه الذهن الصحيح ولا يقبلها
طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب
لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب منك المبدأ واليك المآب تنبيهـ

تنبيهان

ان على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها الاول قالوا وهذه القوى
الاربع الخادمة للاربع الاولى تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة
الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء فى الكيف وهى لا يحصل
الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الدقيقة ولا يحصلان الا بحركة
بفعل الهاضمة حركتان كيفية واينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة
اينية والامساك وان لم يكن فى نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل
الا بتحريك الليف الموزب الى هيئة الاشتمال فلا بد له ايضا من الحركة الاينية وانما
تشتد افعال هذه القوى لا يتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة مخدرة فلا
ينفع بالذات شيئا من القوى بل هى محتاجة فى افعالها وحركتها الى الحرارة التى
يعاونها فما كانت الحركة منها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد ثم

ثم الجاذبة لانها تحتاج الى الحركات فى الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما
بفعل القوى كما فى المغناطيس واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء فى الزراقات
واما بالحرارة كما فى السراج كان هذا الاخير راجعا فى الحقيقة الى ذلك الاضطرار
فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها
تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن
لما كان مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من تحريكها الليف كان احتياجها اقل
واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك
والتسكين واليبوسة مانع فى ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك
امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقبضها باليبوسة لتتمكن من التحريك
ثم الدافعة وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكين
للدفع والتها من الاعتماد الذى لا بد منه فى الحركة ولو كان فى جوهر الروح
استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة فى الجاذبة

الرطوبة صح

اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد والهاضمة لا حاجة لها الى اليبوسة بل
الى الرطوبة المعينة اياها فى التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع
كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على
حبس الليف الموزب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك
الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وايضا تغلظها فكلما كانت الريح
اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف القاصر وتكثفه فيكون اقوى فى الدفع
فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة
والدافعة وان اليبوسة تخدمها سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط

التنبيه الثانى

التنبيه الثانى قد يتضاعف هذه القوى فى بعض الاعضاء والمعدة فيها
جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد يفعل
المعدة تارة للاعداد وتهيئة الغذاء لسائر الاعضاء وتارة للاغتذاء وكذا
كثير من الاعضاء كالكبد وسائر ذوات الغذاء وفى المباحث المشرقية قال
بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد فى المعدة مضاعفة احدها التى
يجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتى تمسكه هناك والتى
تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتى تدفعه الى الكبد والثانية التى تجذب

الى المعدة غذاءها على الخصوص ويمكث هناك وتغيره الى جوهرها وبدفع
الفضلات عنها وكذا الحال فى الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر
الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير الى جوهر المعدة وهذه الثانية
موجودة باجزائها الاربعة فى جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها
واما فى المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال
الامام الرازى ان كان هذا حقا وجب ان يحكم به فى الفم واللسان والمرئ
والامعاء والعروق المسماة ماساريقا وبالجملة فى جميع اعضاء الغذاء القسم
الثانى فى النفس الحيوانية ويسمى قواها التى لا توجد فى النبات نفسانية
وهى اما مدركة واما محركة لان امتياز الحيوان عن مشاركاته فى القوى الطبيعية
بهاتين القوتين والمدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع ثلثة النوع
الاول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو
بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها
وهى المشاعر اى الحواس الخمس الاول البصر وللحكماء فيه اى فى الابصار
قولان بل اقوال ثلثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثانى فيدرج
فى قربه وعدها قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين
انه انما يحصل الابصار بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف الذى
لا لون فلا يستر ما وراءه الى الرطوبة الجليدية فى العين وانطباعها فى جزء منها
اى من تلك الجليدية وذلك الجزء الذى ينطبع فيه الصورة زاوية رأس
مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئى ورأسه عند الباصرة
ولذلك اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج
الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما فى المقدار بحسب نفس
الامر بل مع اتحاد المرئى فى حالتى القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد
الذى هو امتداد سطح المرئى كلما قرب من النقطة التى يخرج منها الخطان
مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا واوتر عند تلك النقطة زاوية
اعظم وكلما بعد كان اطول ساقا واوتر عندها زاوية اصغر كما يشهد به
الفطرة السليمة والنفس انما تدرك الصغر والكبر فى المرئى باعتبار تلك الزاوية
فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فيرتسم صورة

القسم الثانى

النوع الاول

المشعر الاول

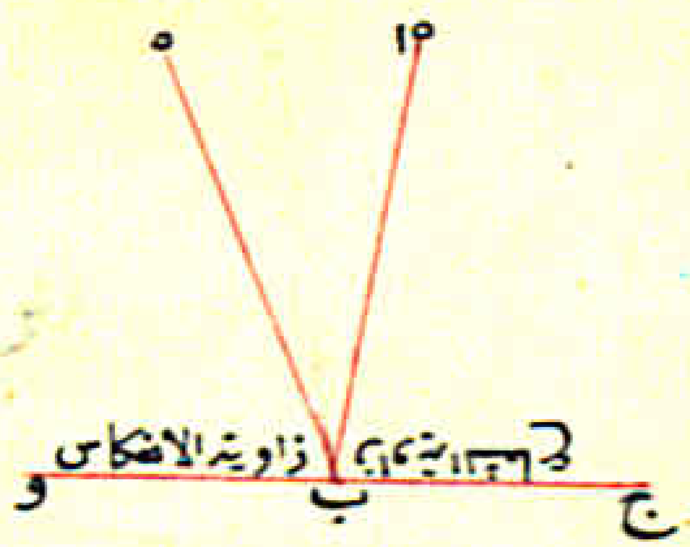
صورة المرئى فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم
صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا
للابصار كما ذهبنا واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما
يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت
الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او متسعة هكذا قالوا وفيه بحث
لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل براس المخروط فيه مدخل
ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئى صغرا وكبرا بتفاوته دقة وغلظا الا يرى
ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموا كان الظاهر ان لا يتفاوت حال
المرئى فى الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على صورة
من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبهما ويدل على صحة القول
الاول ان من نظر الى الشمس بتحديق وامعان نظرا طويلا ثم اعرض عنها
وغمض عينيه فانها تبقى صورتها فى العين من ما حتى كانه بعد التغميض
ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق
فان عينيه يتكيفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون اخر لا يبصره
خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يخيل كانه ناظر اليها فلولا
ان الابصار بانطباع صورة المرئى لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحته
ايضا ان يقال له اى للبصر فى ادراكه اسوة سائر الحواس الظاهرة اذ ليس
ادراكها المدركاتها بان يخرج منها شئ ويتصل ذلك الشئ المحسوس بل ادراكها
اياها انما هو لان المحسوس يأتيها فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج
شئ منه الى المبصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع و
فساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اى لعل ما ذكرتموه من
تفاوت المرئى الواحد فى الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب اخر لا الانطباع
فى جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان يقال على الثانى
ان الصورة اى صورة الشمس او الروضة انما تبقى فى الخيال دون الجليدية
الا يرى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض والابصار فى هذه الحالة قطعا
وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على الحواس الاخر بلا جامع معتبر
اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شئ منها الى مدركها

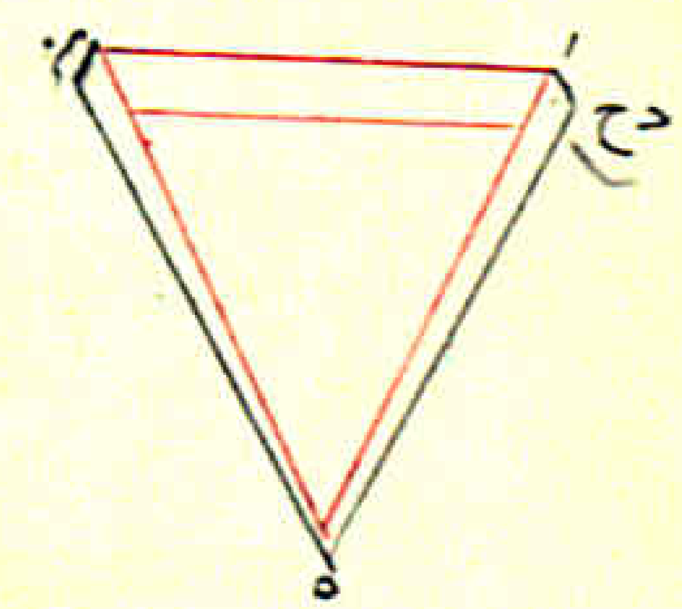
دون باقي الحواس الظاهرة احتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج
عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فوجب
على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به الا ان لا يبصر من
الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان
العين لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير
في الصغير انما الممتنع حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرنا
في الجواب ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان
المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول
وحكوه عنه واما من يزعم ان حصول الشبح شرطا للابصار وان المبصر هو
ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي اورده فان شبح الشيء قد
لا يساويه في المقدار وان موجبا لابصاره على ما هو عليه وهذا الاخير
هو الحق على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فكروا
عليها لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا
انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم
تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معظمهم لطعن الطاعنين كالزاوية السود
الشاعر المجيد القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة
مخروط مصمت راسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما
يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور
الرياضيين ثم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت
الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية وهي اجسام دقاق قد اجتمع
اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف
تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى
على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي
دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة
جدا طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان
الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا
كانت منطبعة في موضع معين منها ولم يختلف باختلاف امكنة المرائي من

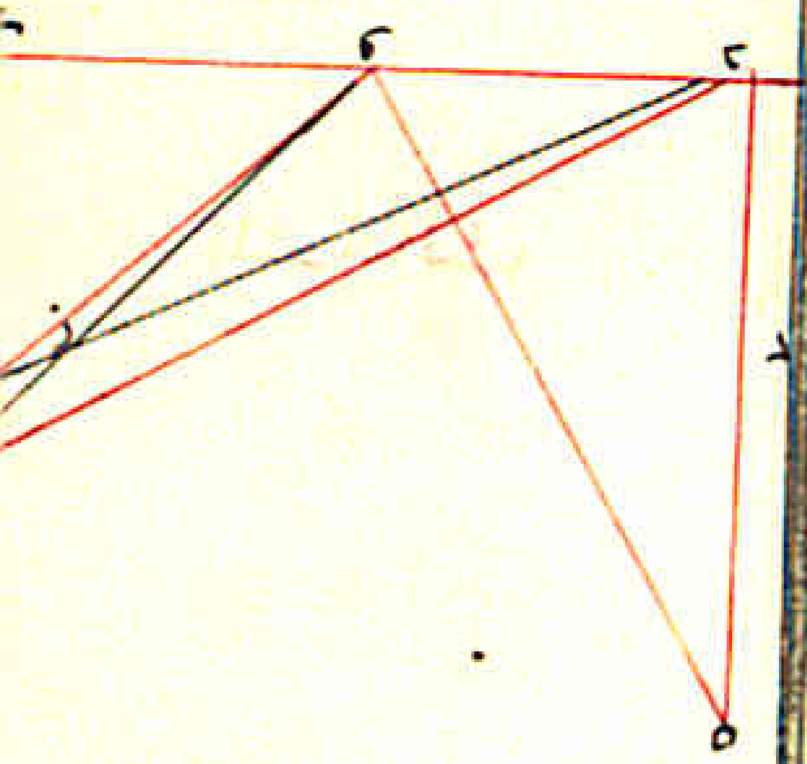
من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها
الى الوجه الا ترى انه اذا قرب الوجه منها يخيل ان صورته مرتسمة في سطحها
واذا ابعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور بذلك
المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي
بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الابصار
ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر
يبطله اي المذهب الثاني انه اذا كان هناك ريح عاصفة او اضطراب في
الهواء وجب ان يتشوش تلك الشعاعات الخارجية من العين ويتصل
بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال
شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج
لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة واشار الى
ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا نعلم ضرورة ان النور
الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة
اي يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل
الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نور عينه على
احالة ما بينهما الى كيفيته بل ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان
كله نورا لما امتد ولا احال الى كيفية من الهواء عشر فرسخ وان لم يكن
هذا جليا في العقل فلا جلي عنده واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده
الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جوهره فبطل
القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام في المباحث
المشرقية حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول انا نعلم علما ضروريا بان
العين على صغرها لا يمكن ان يحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج
منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيه صورة نصفه فالمذاهب الثلثة
ظاهرة الفساد بتأمل قليل في هذا الذي ذكرناه واني لا اتعجب من اشتهارها
بين الناس واتفاقهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص
وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط
حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عنه

تنبيه

جسم او ينطبع فيها صورة وليس يلزم ابطال من الشعاع او الانطباع صحة
الاخرى اذ ليسا على طرفي النقيض تنبيه سواء قلنا الابصار بالانطباع
او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي
والمرئي كالهواء مستقيما وينفذ في الشفاف الذي سخيف مخالف للسخيف
الهواء كالماء والبخار منعطفا هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان
الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مرت الاشارة في صدر الكتاب
ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه
الغلظ والرقة فان فرض هنالك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي هواء وما
يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت
ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فيكون زاوية رأس
المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس
الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول
بالانطباع فليس هنالك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف
على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف
فيختلف زاوية رأس المخروط والجزء الواقع منها من الجليدية فيتفاوت
ايضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها
انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية
الرؤية فقط اخطأ وبيانه في غير هذا الموضع وقد بينه بعض من عاصرنا من
من محققي صناعة المناظرة وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح
الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية يعني زاوية
الشعاع ولنكن لتصوير الانعكاس الحدقة وج د سطح الماء وب هو المرئي
من سطحه وه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فاب
هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي وه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية
ا ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ج وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس
عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان يتساوى ايضا
زاويتا ا ب د و ه ب ج واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ
والمنعكس وقد يسمى هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح







على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان
يفرض ه الحدقة واب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد
فالواصلان الى طرفي المرئي الخطان الزنكاريان المستقيمان واذا كان يختلف
بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصلان اليهما الخطان الاسودان المنعطفان
عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من
الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاويتي ح د ا
وهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية
لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشجر على الشط منتكسا ورؤية
العنبة في الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الآن لبيانهما فانه خروج عن
الصناعة الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف
لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الزنكاريين
كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشجر منتكسا
فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر اليه ههنا
اشارة حقيقة وهو ان نفرض خط اب عرض النهر وخط ح ب الشجر
القائم على شطه وه الحدقة ونفرض على اب نقطتي د و وعلى ح ب نقطتي
ح ط فاذا خرج من ه خط شعاعي الى و وآخر الى د وجب ان ينعكس
الاول الى نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و ا كالزاوية
الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الاخر الى نقطة ح فتساوي
ايضا شعاعية ه د ا وانعكاسية ح د ب حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح
الماء الى الشجر كالدائرة الاسم الحدباء المسماة بجبلك على ما مر في ذلك المرصد
فيكون المنعكس الى رأس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس
بالانعكاس لاعتبار الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون رأس
الشجر عند ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فيراه منتكسا رأسه ابعد
من سطح الماء غائرا فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن
و الى ح والا لكانت شعاعية ه د ا كانعكاسية ط د ب وهذه الانعكاسية
اصغر من زاوية ح د ب الخارجة عن مثلث ط د و فشعاعية ه د ا اصغر
ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية ه د ا اكبر للعلة المذكورة من

من زاوية ه د المساوية لزاوية ح د ب فيكون اكرمها ايضا فيلزم ان
يكون كل من زاويتى ه د او ب اكثر من الاخرى هذا خلف واما انه
لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كد مثلا خطان الى نقطتين من الشجى
كنقطتى ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشئ واحد كما لا يخفى

المشعر الثانى

المشعر الثانى السمع اى القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعى كما سلف
بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة
فى العصبة المفروشة فى مؤخره التى فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء
الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها

المشعر الثالث

فاذا انحرفت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع المشعر المشعر الثالث
قوة الشم وهى قوة مودعة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ كحلمتى
الثدى وزعم بعضهم ان الرائحة يتأدى اليه اى الى هذا المشعر بتحلل
اجزاء من الجسم ذى الرائحة وبتجزء ومخالطته للمتوسط من الهواء بين
القوة الشامة وذلك الجسم وزعم آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف
بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة
فيدركها من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة وايد ذلك بان ذ
الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من
الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاورة ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف
من كيفية المؤثر وهذا هو الحق الا ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها وكذلك
من الدلك لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه
ولا ينتقص وزنه عما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم
ان هذا انما يبطل انحصار الشم فى الوجه الاول ولا ينافى حصوله عن كل واحد
من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الاخر كما ذكره بعض المحققين احتج
الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها وكذلك كل من
الدلك والتبخير تزكيها وينشرها والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم
بالتحلل قلنا لا نسلم ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها تعدها اى الشامة و
الاهوية المتوسطة بينها وبين ذى الرائحة لقبول الرائحة ادراكا و
ايضا فاو ذلك اما لتأثيرها فى الهواء واعدادها اياه للاتصاف

للاتصاف بالرائحة او تأثرها فى الآلة واعدادها الثانى التفاحة تذبل
من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شئ منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذبولها من
كثرته بل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس فانهما يحللانها واما مجرد
انتشار الرائحة منها فلا يحللها والا لم يتفاوت على الانتشار

المشعر الرابع

الشم وعدمه وهو باطل قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة
اى منتشرة منبثة اذ انتشره بالعصب المفروش على جرم اللسان وانما
تدرك هذه الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة
الغدية اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل
ان يكون توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذى الطعم ثم يغوص فى اللسان
فيدرك الذائقة طعمها فلا فاتدح فى تلك الرطوبة الا تسهل وصول
المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملامسة
المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان يتكيف تلك الرطوبة
بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة هو الرطوبة المحسوسة
بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها
فى ذاتها ادت الطعوم من الاجسام الى الذائقة بصحة فيدركها كما هى
وان خالطها طعم بان يتكيف به او يخالطها اجزاء من حامله لم تؤدها
بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرض الذين تغلو لعابهم على احد الوجهين
ولذلك كان المحرور الذى غلب عليه من الصفراء يجد الماء التفه
والسكر الحلو مرا ومن ثمة اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد
الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم لا وجودها
فى ذى الطعم اى فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم
فى القوة الذائقة والآلة الحاملة لها وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة
انما يعلم وجودها بالحس والذى يعطيه الحس ويشهد به وجودها فى
العضو الذى فيه القوة اللامسة عند مماسة النار واما وجودها فى
النار فوهم مستفاد من انها اى النار لا يعلم ولا يؤثر فى غيرها الا بالتشبيه
اى احداث شبيه لما هو موجود فيها وعلى هذا لو لم يكن النار حارة فى
نفسها لما سخنت غيرها وهو اى هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتأمل

في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها في نفسها والجواب انه انكار للمحسوسات
التي علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة ظاهرة البطلان لا يستحق
الجواب باظهار الخلل في مقدماتها لان مصادمتها للضرورة كافية في
ذلك المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالطة لاكثر
البدن سيما الجلد فان العصب يخالطه كله لابد له لان الهواء المجاور
للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيوة ومن
الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة
فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها
وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة كالطحال فانها مفرغة للسوداء
وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء
بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه
قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه انتقاله فلو كان له حس لتأذى
بالحمل وقد يقال ان للاسنان في حسه كلا لا ولذلك كان احساسه بالالم
لا احس شديدا جدا تنبيهان الاول منهم من قال ان القوة اللمسية اربع
متغايرة بالذات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس
والحاكمة بين الصلابة واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من
اثبت قوة خامسة يحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة الحاملة
للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة
في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة
باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعها في محل جاز اجتماع اللامستين
فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فلابد من قوى متعددة اما اربع او خمس لاعداد تلك الملموسات وليت
شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما
يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم ان
يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد
قوة واحدة على حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك ان بين الحرارة
والبرودة نوعا من المتضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة

واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها
ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه
المص لظهور ضعفه الثاني من التنبيهين قوة الذوق في ادراكها مشروط
باللمس اذ لا يتصور ادراك ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق
فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة بالملامسة فدفعه بقوله ولا شك
انها غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج
الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلابد من التغاير
وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس باعتبار الغاية لان الذوق انما
خلق للشعور بما يلائم من المطعومات التي يستبقى بها الحيوة ليجتلب
واللمس خلق للشعور بما يلائم ليجتلب وتلخيصه ان الحيوان مركب
من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على
بعض فلابد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله
وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا
الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات
واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قالت
الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوانية
الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان
حس آخر لكان حاصلا للانسان وههنا ابحاث يختم بها هذا النوع
الاول من الانواع الثلثة احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة و
الضعف في ادراكاتها وتفاوتها في ذلك انما هو بحسب قوة الممانعة و
ضعفها وكلما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به فكلما كان
اضعف ممانعة كان اضعف احساسا به وذلك اي التفاوت في الممانعة
قوة وضعفا انما هو لغلظ الآلة ورقتها فما هو اغلظ كان اشد ممانعة
وعلى هذا اضعفها في الاحساس البصر اذ آلتها النور وهو الطف من الآلات
سائر الحواس ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها
الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية فلذلك كانت ملايمة
اللذة ومنافراته اشد ايلاما وثانيهما ههنا محسوسات مشتركة اي تشترك

فى ادراكها الحواس الظ فلا يحتاج فى الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير
والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد
والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب اليه جمع لوجب
اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع مخالفة وقد يجاب
عنه بانها محسوس بالعرض لا بالذات اى بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها
الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها
محسوسة بالعرض بقوله فانها انما يحس بواسطة اللون والضوء والحرارة
والبرودة ونحوها وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد
والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون
واللمس يدرك جميعها بتوسط حرارة وبرودة وصلابة اولين والذوق يدرك
العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك
العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذى انقطعت رايحته غير الذى
حصلت رايحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا
واما السمع فانه لا يدرك العظم لكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات
العظيمة انما يحصل فى الاغلب من اجسام عظيمة وقد يستعان فيه اى فى
ادراك بعضها بالعقل كما فى ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد
ان يختلف نسبته الى اجسام اخرى كان يصير قريبا من جسم وبعيدا عنه
وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور
بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك فى بعض الاوقات كراكب السفينة يراها
ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونها ساكنا فالماء
يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها
بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد يستعانة الشم والسمع بالعقل فى
العدد والعظم ثم اشار الى معنى اخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال
المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكنه يقارن المحسوس بالحقيقة
كابصارنا اباعمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعمرو محسوسا
اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية
فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظى وبهذا

وبهذا خرج الجواب عما ذكر فى المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست
محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن
للمحسوس الحقيقى وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الست قد سمعت
ان البياض مثلا قائم بالسطح وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة
فى انه ليس معنى ذلك ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والاخر بالجسم
بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك
القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس
على ذلك معنى كون الشئ مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا
قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط
تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافى كون رؤيته مشروطة
برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن
رؤية احدهما مشروطة برؤية الاخر فاذا قلنا المقدار مرئى بالعرض
بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون
اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال فى سائر
الامور التى سماها مشتركة بين الحواس فهى محسوسة تبعا قطعا واما
كون الشخص اباعمرو فلا يتعلق الاحساس به البتة والمنصف اذا رجع
الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف
فى الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنيى المحسوس
بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على معنى
الاول اولى كما اشار اليه المص بايراد كلمة قد فى المعنى الاخر النوع الثانى
القوة المدركة الباطنة اى القوة التى يحصل بها الادراك الباطنى
سواء كانت مدركة او معينة فى الادراك وهى ايضا خمس الاول
الحس المشترك وهى القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة
بالحواس الخمس الظاهرة كالجواسيس لها فيطالعها النفس ثمة فيدركها
ولما كانت هذه القوة آلة للنفس فى ادراكها سميت مدركة وبينها
اى تدل على ثبوت الحس المشترك ثلثة اوجه الاول لولا ان فينا قوة
واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم

النوع الثانى

فسر بذلك لان الكل ليست مدركة بل انشان منها
والبواقى معينة فى الادراك بعضها حافظة وبعضها
متصرفة فيصدق القول على الجميع انها يحصل بها الادراك
تامل مصححه

الحاسة الاول

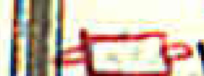
ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا وسلبا مثل ان يحكم بان هذا المحسوس
هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان قاضى الحاكم بالنسبة لابد ان
يحضره الخصمان اى المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة
بينهما وايقاع احد طرفيها وليس من القوى الظاهرة كذلك فلابد من
قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا سنبين
ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم
عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها ولقائل
ان يقول فما قولك فى ان حكمنا بان زيدا ليس انسان ان كان المدرك
لهما واحدا فالمدرك للجزئى هو المدرك للكلى اعنى العقل اذ لا يمكن
للقوة الجسمانية ادراك الكليات وح فقد جاز ان يكون الحاكم بين
الجزئيات المحسوسة هو العقل والا اى وان لم يكن مدركهما واحدا
بطل اصل الدليل وهو ان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم
هو العقل كما اشرتم اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب
ان يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور
حضورها عنده لنجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها
فى قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها فى الالات المتعددة للعقل
كالحواس الظاهرة الوجه الثانى القطرة النازلة نراها خطا مستقيما
والشعلة التى تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة وليستا اى القطرة
والشعلة فى الخارج عند القوى المدركة خطا ودائرة فهو اى كونهما
كذلك انما يكون فى الحس وليس فى الباصرة لانها انما تدرك الشئ
حيث هو حتى اذا نزل عن مكانه لم يدركه فيه بل فى مكان اخر فقط فهو
لا ارتسامهما على الوجه المذكور فى قوة اخرى سوى الباصرة وليست
تلك القوة هى النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار فهى قوة
جسمانية باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات ولقائل ان يقول يجوز
ان يكون ذلك الارتسام فى القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة
لا تدرك الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد
اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع فى الباصرة صورة الجسم فى حيز

فى حيز وقبل ان تمحى هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورة فى حيز اخر
واذا اجتمعت الصورتان فى الباصرة شعرت بهما معا على انهما صورة
واحدة لشئ واحد ممتد على وجه الاستقامة والاستدارة ويؤيد
ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على
الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ما له امتداد فى النفس انما يستحيل
اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو مما ينازع
فيه لان الاعراض متمانعة دون الصور الوجه الثالث ما يراه النائم
والمبرسم والكاهن موجود فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة
وتدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها
فلابد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض
يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما تشاهد الامور الموجودة
وليس وجودها فى الخارج والا لرآها كل سليم الحس فهو فى المدرك
وهو اى ذلك المدرك جسمانى لا عقلى لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا
قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله فى النوم ولان الرائى ربما كان
مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا ولقائل ان يقول لعل المدرك
بها النفس كما مر من انها تدرك الكلى والجزئى ايضا وامتناع ارتسام الصور
التى لها مقدار غير مسلم عندنا لما عرفت انفا واحتج الخصم النافى للحس
المشترك بوجهين الاول ان حصول جبل من ياقوت او بحر من زيبق كما يرى
فى جزء من بدن النائم ضرورى البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير فى
الصغير انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير فى الصغير كما مر الثانى كما نعلم انا
لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر
الالوان بالايدى ولا بالارجل كذلك انا لا نذوق ولا نلمس ولا نفعل
شيئا مما ذكرنا بالدماغ ومنكره مكابر لانكاره ما يجده كل عاقل من
نفسه قلنا عدم توسط الدماغ فيه اى فى الادراك الاحساسى مم وما
ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اى الدماغ ليس الجزمية اى ليس جزء آلة
الاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم فنعم اذ لا نزاع لنا فيه الثانية
من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة فى

فى الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة
له وبريدى فى زمان ثم تغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها لصور
المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته اى ان يعرف من شئ انه الذى رئى
فيما سبق من الزمان واختل النظام اذ يحتاج الانسان ح فى كل ما يحس به
ان يتعرف حاله فى المرة الثانية وما بعدها كما فى المرة الاولى فلا يتميز
الضار عنده من النافع والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد
واثبت وجود الخيال بوجوه ثلثة الاول قوة القبول غير قوة الحفظ
فمدرك الصور القابل لها اعنى الحس المشترك غير حافظها الذى هو الخيال
قلنا ما عسكم به فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر بطلانه
وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلا بد ان يجتمع القبول
مع الحفظ فكيف تقول القابل غير الحافظة الثلثة حتى يثبت ان مدرك
المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها الثانى الحس المشترك حاكم
على المحسوسات كما سلف دونها اى دون القوة الخيالية لان فعلها
الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون هناك
قوة واحدة قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار
دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة فى الحس المشترك
فهى مشاهدة كما فى المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت
مرتسمة فى الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد
من تغاير القوتين بحسب الذات قلنا يجوز ما ذكرتم من الاختلاف
بالمشاهدة وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان يكون الصور مرتسمة
فى قوة واحدة فتارة يلتفت النفس اليها فتشاهدها فتارة يعرض عنها
فلا يشاهدها الثالثة من تلك القوى هى القوة الوهمية وهى التى تدرك
المعانى الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التى
تدركها الشاة من الذئب فهربت منه والمحبة الجزئية التى يدركها
السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعانى لا بد لها من قوة مدركة سوى
الناطقة قالوا وهى التى تحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو فيجب
عليها ان النسبة التى بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية

الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد
ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان
يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا الحس المشترك الرابعة منها
القوة الحافظة وهى الحافظة للمعانى التى يدركها القوة الوهمية
كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك
واستغنى فى اثباتها بما ذكرناه الخامسة القوة المتخيلة وهى
القوة التى يتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى الجزئية المنتزعة
عنها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذى
راسين وانسان عديم الراس وحيوان نصفه انسان ونصفه
فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى
وهذه القوى اذا استعملها العقل فى مدركاته بضم بعضها الى بعض
او فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم فى المحسوسات
مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصور
المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا
المتقابلة فينعكس كل منها ما ارتسم فى الاخرى والوهمية سلطان تلك
القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط
على مدركات العاقلة فينازعها فيها ويحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها
للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما ولنختم
هذا النوع الثانى بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى الخمس
الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التى هى ادراك المحسوسات وادراك
المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها لما اعتقدوا انه
لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان
سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان يكون القوة واحدة والآلات متعددة
او الشرائط فيصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوز قوة
فى مواضع اخرى الثانى محل الحس المشترك والخيال هو البطن
الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث
ثم الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما مراد على شكل الدودة فالحس المشترك

فى مقدمه اى مقدم البطن الاول لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة
اولا والخيال فى موخره لانه خزانتها التى يحفظها ومحل الوهمية والحافظة
هو البطن الاخر منه والوهمية فى مقدمه والحافظة فى موخره على
قياس حال الحس المشترك والخيال فى البطن الاول ومحل المتخيلة هو
الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة من البطنين ليأخذ
من هذه المحسوسات التى فى احد جانبيها ومن هذه المعانى الجزئية التى
فى الجانب الاخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيما بينهما فى البطنين الاول
والاخير من الصور والمعانى والمشهور فى الكتب المعول عليها ان المتخيلة
فى مقدم الدودة والوهمية فى موخرها والحافظة فى مقدم البطن
الاخير وليس فى موخره شئ من هذه القوى اذ لا حارس هنا كما من
الحوارس فيكثر مصادماته المودية الى الاختلاف وانما عرف محالها
المذكورة بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل
فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اى دون فعل غيرها من افعال
سائر القوى ولولا اختصاص كل واحد من هذه القوى بمحله لما كان
الامر كذلك خاتمة لابحاث النوع الثانى وهى البحث الثالث
اكثر الكلام الذى نقلنا منهم فى اثبات هذه القوى وتعددها بعد
بنائه على نفى القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته
مبنى على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه فى
اثناء الكلام المنقول فلنتكلم فى ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف
الادراكات هو النفس لوجوه الاول ما ذكرنا من الحكم بالكلى على
الجزئى فى مثل قولنا زيد انسان وبكل جزئى على انه غير الاخر والحكم
بسلب احد الجزئين عن الاخر كما فى قولك زيد ليس بعمرو فلابد من
قوة تدركهما للكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة
ومتخيلة والمعانى الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان يكون هذه القوة
جسمانية اتفاقا فهى القوة العاقلة الثانى وجدانى بلا شبهة
انى واحد اسمع وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات فالمدرك
للكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مدبرة للبدن المعين فهو

فهو اى النفس بتاويل الانسان فاعل للجزئيات من الافعال التدبيرية
ولابد فيه اى فى كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات
الصادرة عنه اذ الرأى الكلى نسبته الى الكل من احاد ذلك الكلى
واحد فلا يصلح الراى الكلى لكونه مصدرا للبعض دون البعض
فالنفس مدركة للجزئيات وفى المباحث المشرقية هى مدبرة لبدن
شخصى وتدبير الشئ الشخصى من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم
به من حيث هو فاذن هى مدركة للبدن الجزئى وللخصم القائل بان النفس
لا تدرك الجزئيات وجوه الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات
حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا سائر المحسوسات
فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهة
فلا يلتفت اليه الثانى ان آفة كل عضو هو محل لقوة يوجب آفة فعله
الذى نسبت اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان الامر كذلك وهذا انما
يظهر فى الحواس الظاهرة واما فى الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية
من ان الآفة متى حدثت فى مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون
تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت فى موخره اختل التخيل دون
الاحساس وهكذا الحال فى سائر القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا
الكرة الشخصية مثلا فلابد لادراكنا اياها ان ترتسم فى المدرك منا
صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما ومن
الممتنع ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع له ولا حيز له اعنى النفس المجردة
بل لابد ان يكون ارتسامه فى قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا مجنحا
على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين متخصصين على وضع معين هكذا 
فانا نميز بين المربعات الثلثة ونشير الى وضع كل من الاخر على معين ايمن
هو من صاحبه فاحد الجناحين عن يمين المجنح والاخر عن يساره فلو كان
محله اى محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه اى كون هذا المحل
الذى هو النفس منقسما انقساما فى الكم فانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل
الانقسام المقدارى والجواب ان شيئا من ذلك الذى ذكر لا ينفى كون
الحواس آلات والنفس هى المدركة للجزئيات فى تلك الآلات

وتدركها النفس بملاحظتها لما ارتسم في الاتها فلا يلزم انقسام النفس
ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون آلة الفعل باختلال الآلة دون
المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الآلات وان لم يكن مدركة
حقيقة وهذا القدر الذي لا تنفيه شبه الخصم كاف للمستدل في اثبات
القوى المذكورة اذ نعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك
الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات
دون الآخر وبذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب
النوع الثالث القوى الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى
ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدركة
وفائدة العدول ظاهرة وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة
مباشرة للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية اما لجلب النفع
وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد
الاعصاب بتشنج العضلات فيقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض
اليد مثلا وترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد
الاعضاء عن مباديها كما في البسط اي بسط اليد وهذه القوة المنبثة
في العضلات هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد هو التصور
وبينهما الشوق والارادة فهذه مباد اربعة مترتبة للافعال الاختيارية
الصادرة عن الحيوان فان النفس يتصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا
بناء على اعتقاد نفع فيها فتريدها ثالثا ارادة قصد اليها واحادها
فتحصل الحركة بتمدد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق
انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيتردد ويشتاق واما الذي يتم قدرته
فلا شوق له القسم الثالث من الاقسام الثلثة التي في الفصل الثالث
المعقود لبيان المركبات التي لها نفس في النفس الانسانية اي في بيان قواها
ولذلك قال وقواها يعني المخصوصة تسمى القوة العقلية فباعتبار
ادراكها للكليات والحكم عنها بالنسبة الايجابية والسلبية تسمى القوة
النظرية وباعتبار استنباطها للصناعة الفكرية ومزاولتها للرأي
والمشورة في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل ويترك تسمى القوة العملية

النوع الثالث

القسم الثالث

والعقل النظري

العملية والعقل العملي فهاتان القوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار
اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية
صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بالافعال الجزئية
سواء كانت خيرا او شرورا جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من
القوى النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل
والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل
كذا وكذا فهو جميل ينبغي ان يفعل وقبيح ينبغي ان يترك فيكون صغرى
القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منها راي في امر جزئي مستقبل من
الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروي في كيفية ايجادها
واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا يروى فيهما ايضا للايجاد او
الاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه
القوة بهذا الذي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الباعثة الى التحريك البدن
ويحدث فيها اي في النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيئات
انفعالية يتبعها احوال بدنية هي الضحك التابع للتعجب الحادث
في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب والبكاء والخجل
والحياء واخواتها من الخوف والحزن والحقد من الانفعالات المختصة
بالانسان يظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انها تؤثر فيها القسم الخامس من
الاقسام الخمسة التي ينطوي الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من
موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث في المركبات
التي لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وحر غيرها يصعد الى الجو اجزاء اما هوائية
ومائية مختلطان وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية او ارضية وهو
الدخان وصعوده خفيف فليس يحصر الدخان كما تعرف في الجسم الاسود
الذي يرتفع ما يحترق بالنار وقلما تصعد البخار او الدخان ساذجا بل
يتصاعدان في الاغلب ممتزجين ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية اما
البخار فان قل واشتد الحر في الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية
وبقي الهواء الصرف والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا
او لم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك البخار بصعوده الى

القسم الخامس

الى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقدها برده فصار
سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود اذ لم يكن البرد شديدا وهو
المطر واما مع جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع و
التقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد
وانما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الحارقة للهواء لمصادمته
فينمحي الزوايا عن جانب القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد
الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير ينعقد سحابا ماطرا
كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا
يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك
الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون
وقد لا ينعقد فهو اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا
ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليله اي قليل البخار الذي
لم يصل الى تلك الطبقة فانه يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا في اجزاء
صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به فاما بلا جمود بعد
النزول فهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج
الى المطر وقد يكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل
منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان يكون هذه الاشياء
في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما
يخالط السحاب بان يرتفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية
فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب
فيحرقه اما في صعوده بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده او عند
هبوطه للتكاثف اي لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه
اي من خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا او هابطا ومصاكته اياه صوت
هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف
وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة المارجة عملا قرب
مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل
بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل

واذا اشتعل فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى
الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل
ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة
مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان
الصاعقة وقعت في شيراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله بن خفيف
قدس سره فاذاب قنديلا ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا
فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا كان
في صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول
الكي بحرارتها وانه اعني الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لانه اجزاء
ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار فيحترق
الدخان كالشمعة التي تطفأ ويحاذيها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل
الدخان الواصل الى الشمعة الفوقانية ويتصل النار التي وقعت في
ذلك الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل بهذه النار فما كان منه اي
من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك
المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لا في الغاية
تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال بل تثبت فيه الاحتراق ودام متصلا
لا ينطفئ اياما او شهورا ويكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح او حيوان
له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات والاذناب والنيازك
وذوات القرون وما كان من الدخان غليظا اي كثيفا جدا تعلق به النار
تعلقا ما فيحدث في الجو علامات سود او حمر على حسب غلظ المادة فان
كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر السوداء وقد يقف
الذوابات ونحوها تحت كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة اياه
فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا او اكثر من واحد وهل
الاقسام التي ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار اذا اتصلت بالارض
احرقت ما عليها ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني
دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله من
الارض اشتعلت النار نازلة فيرى كانها تنين ينزل من السماء الى الارض فاذا

وصلت احرقت تلك المادة بالكلية وبقرب منها وسبيل ذلك سبيل سراج
المطفا اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاولى الى الثانى
فانحدر اللهب الى فتيلته وايضا نقول فالدخان قد ينكسر مرة عند الوصول
الى الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع بطبعها الى الارض او لا ينكسر بل يصعد
ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع فى النسخ لان نفوذه فى النار
البسيطة العالية على الاحالة الى طبعها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع ويرتد
عنها صادمة كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما
يرديه لقضاء دائرة سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء
ويضطرب وهو الريح قيل وقد وقع فى كلام ارسطو ان الريح بحذائه
متحرك هو هواء الا انه هواء متحرك قال الامام الرازى والذى يمكن
ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضعها ولا يجوز وضعها موضع
الجنس ولذلك الذى ذكرناه من حال الدخان فى توليد الريح كان اكثر
مبادى فوقانية كما يشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق فى
الاغلب فقد يحدث ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة
عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطاوعه فيدافع ذلك المجاور ايضا
مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية
فيقف ويحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيدافع تلك الرياح الاجزاء
الارضية فينضغط الاجزاء الارضية بينها مرتفعة كانها يلتوى على نفسها
وهى الرياح جمع زوبعة وهى الريح المستديرة على نفسها والاعصار
المسمى بالفارسية بگردباد هذا وقيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون
اما التمانع فلان الريح فى الاكثر يلطف مادة السحاب بحرارتها ويفرقها
بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقلها ولا يتمكن
من الصعود وكل سنة يكثر فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون
فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة
تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح يجمع السحاب او يهرب منها برودة
السحاب الى باطنه فتشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير
منحصرة حقيقة فى عدد الا انهم جعلوا اصولها اربعة هى نقطة المشرق

المشرق والمغرب والشمال والجنوب والغرب يسمى الرياح التى تهب منها
القبول والدبور والشمال والجنوب ويسمى التى تهب من بينها نكباء وايضا
نقول فقد يحدث فى الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كذرة تحيط تلك
الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع غيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن
الابصار فينعكس منها اى من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء
البصر لصقالتها الى القمر فيرى فى تلك الاجزاء ضوءه دون شكله والتخطيط
كما فى المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على
هيئة الدائرة فيرى جميع تلك الدائرة كانها منورة بنور ضعيف ويسمى
الهالة وانما لا يرى الجزء الذى يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع
يخفى حجم السحاب الذى لا يستره ولا يرى فيه خيال القمر والشئ انما يرى
على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف اجزائه التى لا يقابله فانه يؤدى
خيال ضوءه كما عرفت قبل واكثر ما يتولد الهالة عند عدم الريح فان
عرفت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخرق السحاب حتى بطلت دلت
على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت
على ريح تاتى من تلك الجهة وان اتفق ان يوجد سحابتان على الصفة المذكورة
احديهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة ويكون التحتانية
اعظم لانه اقرب الينا وزعم بعضهم انه راى سبع هالات واعلم ان هالة
الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة
ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه راى حول الشمس هالة تامة فى الوان
قوس قزح وراى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما يتفرع هالة
الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه راى حول القمر هالة قوسية
اللون لان السحاب كان غليظا يشوش فى اداء الضوء وعرض ما يعرض
للقوس وقد يحدث مثل ذلك الذى ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة
على هيئة الاستدارة فى خلاف الشمس وهى قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد
فى خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها
جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا
ادبر الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما

نسخه ظ

كانت صغيرة جدا لم تؤد الشكل بل اللون الذى يكون مركبا من ضوء الشمس
ولون المرآة وتختلف الوانها اى الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء
السحاب فى الوانها وبحسب الوان ما وراها من الجبال والوان ما ينعكس منها
من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له فى علم المناظر كعب
عال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسى يصرحه يدعى
بطلان ذلك الذى ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه اى ما ذكرناه
فيها رأى الجمهور وقد ذكرناه متابعة لهم وفى المباحث المشرقية زعم بعضهم
ان السبب فى حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى
روحانية اقتضت وجودها وح لا يكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى
صورة شئ مع صورة شئ اخر مظهر له كالمرآة فنظن ان الصورة الاولى حاصلة
فى الشئ الثانى ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام وهذا الذى لا ينافى
ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى
اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب
التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث فى الجو يدل على حدوث حوادث
فى الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع
لم يتميز هذا الاستدلال وايضا نقول والبخار المحتقن فى الارض يخرج القليل
من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد الذى فى باطن الارض ماء ويشقها
فيخرج منها ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد
المدد كان القابض يحدث الباقى ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذى
انقلب ماء وفارض الى وجه الارض وجب ان ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه
لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه
جزءا آخر قال الامام الرازى وماء العيون الراكدة تحدث من ابخرة
بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن يبلغ من كثرة موادها
وقوتها ان يطرد تاليها سابقها وهكذا الكلام ما ذكره المص من التعليل بامتناع
ويقتضى ان يعلل السيلان بكثرة الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق و
الركود بقلتها فتأمل قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة ناقصة
القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت

صادفت منفذا يندفع اليه بادنى حركة فان لم يحصل هناك سبيل فهو البئر
وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة
واعلم ان النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها الان ثقل
الماء الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت
الى الخارج وقد اختلفوا فى ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة فى
عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخارى الذى ينقلب ماء وهذا الثانى
وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار
يزيد بزيادة الثلوج والامطار وايضا نقول فالبخار والدخان اللذان
فى الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها بقوة ومسامها متكاثفة فيزلزلانها
بحركتهما ومنه يكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة
لم يحدث زلزلة ولذلك قل الزلازل فى الاراضى الرخوة واذا كثرت الآبار
والعيون فى ارض صلبة قلت زلازلها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان
امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صارا نارا لشدة الحركة المقتضية للاشتعال
والانقلاب الى النار وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات
هائلة ثم ان وقع هذا الشق فى بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان فى موضع
الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الارض فى تلك الوهدات وقليلا ما
تزلزل الارض بسقوط قلل الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وايضا نقول
يحدث فى الارض كبريتية وفى الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء
الرطب فيفيد مزاجا فيصير دهنا اى فى طبيعة الدهن وربما يشتعل بانوار
الكواكب وغيرها فيرى بالليل فى ذلك الموضع شعل مضيئة غير محرقة احراقا
يعتد به وذلك للطافة مخلص بعبارة جامعة وافية ما ذكرناه فى الفصل
الثانى او فى المرصد الاول كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار
كما سبقت اليه الاشارة فى اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاحالوا اختلاف
الاجسام بالصور الى استعداد فى موادها يقتضى اختلاف الصور الحالة
فيها واحالوا اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها المختلفة و
احالوا كل ذلك فى الاجسام العنصرية واسندوه الى الحركات الافلاك
واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اى متوافقة

الحقيقة فتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما
يعرض الاختلاف للاجسام لا فى ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض
بفعل القادر المختار فالاجسام على رأيهم متوافقة فى الحقيقة متخالفة
بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل
الاجسام نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض تركب منها الجسم
مختلفة بالحقيقة قطعاً فيكون الاجسام ايضا كذلك اى مختلفة بالحقيقة وقد
سبق فى المقصد الثانى من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا يختص لمن يذهب
الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم وهو
مبنى على ان الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا
عليه من تماثلها فى الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها ٢

المرصد الثانى فى عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية

المقصد الاول فى ان الاجسام محدثة وضبط الكلام فى هذا المقام
ان يقال انها اما ان يكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها و
صفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام
معينة الى نفس الامر ثم اما ان يقول بواحد منها او لا يقول بل تردد و
يتوقف فهذه خمس احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية و
صفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود
والنصارى والمجوس الثانى انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب
ارسطو ومن تبعه من متاخرى الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وتفصيل
مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات
اما الفلكيات فانها قديمة بموادها الشخصية وصورها الجسمية والنوعية
واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع
الشخصية فانها حادثة قطعاً ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة بالاخرى
لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع
فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى
الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية
بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية الى هو طبيعة واحدة

واحدة نوعية لا يختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها
مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابداً وبصورها النوعية بجنسها
وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد
ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهيتها
النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه نعم الصور المتشخصة
فيها اى فى الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المتعينة محدثة
ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا
غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر اخر
بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم فى استمراره كذلك ولا
فى استمرار المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة ٢
بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا
فى تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف فى ذلك الجسم اى
الاجسام هو فقال بالينوس الملطى انه الماء الذى هو المبدأ الاول ومنه
ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل
وكانه اخذ مذهبه من كتب الالهية ففى التورية ان الله تعالى خلق جوهرة
ونظر اليها نظر الهيبة فذابت فصارت ماء فحصل البخار وظهر على وجهها
بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبدها الارض ومن دخانها
السماء وقيل الارض وحصلت البواقى بالتلطيف وقيل النار وحصلت
البواقى بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها
بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس
منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما يحدث الصورة
التى اوجبها الاجتماع وقد سبق الكلام فى هذه الاختلافات فى بيان
عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واحد واختلف فيه ما هو
فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم
من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة والهيولى
وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها
فحصل من اختلاطها انواع المكونات وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى

اللصوق او الولوع والا فهو متعدد بنفسه وقيل هي الوحدة فانها تجزيت
فصارت نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت
الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد يقال
ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع
انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري
البطلان فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي الرأي
الخامس التوقف في الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من
عاقل ان تردد ويتوقف فيه بل لا بد ان ينفيه ببداهة وهو مذهب جالينوس
اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب
عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث وان النفس الناطقة هي
المزاج او غيره وقد طعن فيه او انه بذلك حين اراد من سلطان زمانه
تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام
بذواتها وصفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات

في حدوث الاجسام مسالك ستة

هذا المطلب الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان
قدمها لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك
واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول الاجسام لا تخلو عن الاعراض
لما مر اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الكون والتأليف
وما يتبعهما من الاعراض والاظهر ان يقال لما سيجيء اي في مقصد السادس
من هذا المرصد واذ لا يوجد الاجسام بدون التمايز بينها لان كل موجود
لا بد ان يكون متميزا عن موجود اخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين
الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تأليف
الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك
فهو حادث وقد مر بيانهما اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا
بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان
الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا الثاني من الوجهين ان يقال ان الاجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث

الحوادث انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة
فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي الكون في ذلك الحيز فهو
ساكن لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول والا اي وان لم يكن
كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال دليلكم منقوض
بالجسم في اول زمان حدوثه لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم
يتصف بكون ثان لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول
الكلام في الجسم الباقي فيدعى انه لا يخلو عن الحركة والسكون لا في الجسم الحادث
فلا نقض فاذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر
المعلل اذ مقصوده حدوث الجسم وانما قلنا الحركة حادثة لوجوه الاول
ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية بذاتها لانها
الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان اخر
فيكون مسبوقة بالحال الاولى والكون الاول وماهية الازلية عدم
المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك
معنى الحادث الثاني الماهية لا يوجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق
لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها ولا شك ان شيئا من جزئيات
الحركة لا يوجد في الازل لان كل جزئي منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها
فلا يوجد الا متعاقبة فلا يوجد ماهيتها ايضا فيه اي في الازل فماهيتها
حادثة بجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم
ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل وح
فلا يوجد في الازل حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هف
واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا جمع فيه عدم
الحركات كلها حتى لو وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف
وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس بعض من اجزاء الازل الا ويقطع
شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس
لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في جزء منها حركة و
انقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك

الازل فيحسب انه وقت معين لجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد ذكر
ههنا لبيان حدوث الحركة وجوه اخر مالها الى ما ذكرناه وانما يختلف
العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من انه لم يوجد شي من
الحركات فى الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شي منها وان
كان مسبوقا بالغير كان الازلى مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره
كان ذلك اولى الحركات فيلزم تناهيها ومآله الى الوجه الثانى وهو ان
جزئيات الحركات اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى
الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف
بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل
منها يوجد فى جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة
قديمة وان كان كل واحد من احادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل
هذه الحوادث التى لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث
قديما فلابد لنا من ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة
بلانهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو
عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحوادث او خلوها عن
تلك الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع
تعاقب افراده الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها فى مباحث ابطال
التسلسل وتقريره ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلانهاية كان
لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة
ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى
ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثانى بالثانى
وهكذا لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة
الناقصة كان الشى مع غيره كهو لا معه فيكون الزائد مساويا للناقص هف
والا وجد فى اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فينقطع الناقصة
ضرورة فيكون متناهية والزائد انما يزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهى
بالمتناهى متناه بلا شبهة فيكون الزائد ايضا متناهية فيلزم تناهيهما
وهو خلاف المفروض اعنى عدم تناهيهما فى تلك الجملة فلو كان الحركات

الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان
محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اى الاسند لا لا بالتطبيق فى ابطال
التسلسل لا وجوابا فلا نعيده دفعا للاملال الخامس من تلك الوجوه
طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريره ههنا ان الحركات
تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو
كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم
الذى نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء فى هذه السلسلة التى لا يتناهى
مسبوق اى موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها
الاخر سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض لا تناهى السلسلة
فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ
لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى
هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالاخير المذكور فيكون
عدد كل المسبوق اى المسبوقية ازيد من عدد السابق اى السابقية بواحد
وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما فى الوجود وتساويهما
فى العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما تساوى
عدد المشهورين بغير لازم كاب واحد له ابناء الا ان يعتبر التغاير الاعتبارى
بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس
بمسبوق فيتكافؤ الاضافيان وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما
لامتنع زواله واللازم بط اما الملازمة فلانه وجودى لما عرفت فى
مباحث الاين من ان وجود الكون ضرورى معلوم بمعاونة الحس وكذا
انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية
مثل كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه
وكل وجودى اى موجود قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل القدم ينافى العدم
لانه اى القديم ان كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه والا وان
كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات لما سيأتى فى اثبات الواجب
ولا يكون ذلك الواجب الذى يستند اليه الممكن القديم مختارا لما مر
من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا لم يتوقف تاثيره اى

اى تاثير الموجب فى ذلك العدم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا فى ايجاده
لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم من حيث هى هى وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره على شرط فلا يكون
ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون
ذلك الشرط ايضا قديما ونعود الكلام فيه وفى صدوره عن الواجب هل هو
بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط
دفعا للتسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا لو عدم هذا الصادر المنتهى
اليه عدم الواجب هذا خلف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع انتفاء عدم
الموجب الواجب امتنع عدم مشروط ايضا وهكذا اى القديم الذى
كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة فى الفلكيات وحركتها واجبة عندهم
وفى العنصريات وحركتها جائزة فلا شئ من الاجسام يمتنع عليها الحركة
واما الدليل فلان الاجسام متساوية فى الماهية لتركبها من الجواهر الفردة
المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما صح على الاخرى وما
ذلك الا بخروجه عن حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على جزء
منه اى من البسيط ما يصح على الاخر فيصح ان تماس بيساره ما يماس بيمينه
وبالعكس وهو الا بالحركة فتصح على بسائطها ان تماسها الاخر وما هو الا
بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة ان معقولنا الوضع غير واجبة للبسائط
لان اجزائها متحدة بالماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها فكذا
للمركبات لان تبدل اوضاع البسائط التى فيها تستلزم تبدل اوضاعها
ونعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار الذى خلقه
ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة لا نعتد بها

المسلك الثانى

المسلك الثانى وهو لبعض المتاخرين كالانتصار للمسلك الاول انه لو وجد
جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كون كون اخر لا الى
نهاية والتالى بقسميه باطل اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون فى حيز لكونه
متحيزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق باخر اى بكون اخر لزم القسم
الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون

فيكون قديما والا اى وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الثانى
لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا
الى نهاية اذ على ذلك التقدير الذى نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم
خلو الجسم عن الكون وانت خبير بان القسم الثانى لا يحتاج الى هذا البيان
لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق باخر كان كل كون له مسبوقا بكون
قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك
الكون الذى ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو
الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا
فلا بد ان يكون قبل كل كون كون اخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم
خلو الجسم عن الكون لا ينتظم الكلام واما بطلان التالى فاما القسم
الاول وهو قدم الكون فبمثل ما بينا به حدوث السكون واما القسم
الثانى وهو تعاقب الاكوان لا الى نهاية له فبالتطبيق وطريق
التضايف وغيرهما مما يدل على بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان فى هذا
المسلك طرحا لمؤنات كثيرة كانت فى المسلك الاول من بيان كون السكون
وجوديا اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شانه
الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث يزول بوجودها مع كونها
ازلية بان الكون الذى ذكر فى هذا المسلك لا شك فى انه وجودى
بلا خلاف ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول
هو فى الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضى المسبوقية بالغير
فلا يصح اتصافه بشئ منهما فى الازل ومن سقوط توهم السابقية والمسبوقية
فى الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالتوهم وفى الخارج هو اى الحركة كون
واحد مستمر بين المبدا والمنتهى لما مر ان الحركة تطلق على الامر الممتد
لا وجود له فى الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الوجود الذى
لا انقسام له فى ماخذ الحركة وهو الذى يدعى انه قديم لا المعنى الاول

المسلك الثالث

فتامل المسلك الثالث للامام الرازى ذكره فى المحصل ونسبه الآمدى
الى بعض المتاخرين من الاشاعرة وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول
والمؤنات التى كانت فيه باقية ههنا بحالها سوى قليل منها كما لا يخفى

وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي
بط بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعدما قررناه في المسلكين السابقين خبير
فلا نشتغل به حذرا للمؤنة المسلك الرابع لنا ايضا كل جسم ممكن لانه مركب
اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكثيرا اي شيئا ذكر في ماهيته
امور متعددة وسياتي في الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا تركيب
في حقيقته وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجد
فله موجد فلا يتصور الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث
القدم من انه لا يجوز الامام الرازي اسناد القديم الى السبب الموجب
كما لا يجوز واسناده الى المختار وقد نبهناك على ما هو الحق فتذكر المسلك
الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سياتي في الصفات اي صفاته
تع فتكون الاجسام حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان
الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام
والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث
الاجسام وصفاتهما ويحتاج في تعميمها الى نفي المجردات ولم يتعرض للمسلك
الثالث لانه جعل عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو في حكم
الاولين بلا اشتباه المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري
لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه
كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك
لما سنبرهن عليه في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث احتج الخصم
على القدم بشبه اربع الاولى وهي المستخرجة عن العلة المادية ان يقال المادة
قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق
بالمادة وتسلسلت اي لزم التسلسل في المواد انها اي المادة لا تخلو عن الصورة
الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة
والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا نسلم
كون المادة قديمة فانه اي كونها قديمة يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد
المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب وسنبطله باثبات
قدرة الصانع في الموقف الخامس ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة

المسلك الرابع

المسلك الخامس

المسلك السادس

عن الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازي
الى العلة الصورية ان يقال الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده
قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو اي السبق الزماني فيكون الزمان
موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت
الحركة التي هو مقدارها فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب منع ان
التقدم بالزمان اي لا نم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان
وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده
بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر زائد عليها ولا محذور الشبهة
الثالثة وهي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة
ان يقال فاعلية الفاعل للعالم اي تأثيره فيه وايجاده اياه قديمة ويلزم
منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعلية حادثة مخصوصة بوقت معين
لتوقف على شرط حادث مختص بذلك الوقت والا اي وان لم يتوقف
على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية
بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات
تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه
بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط اخر حادث
ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر
قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول
الاثر فيه وقد يقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد
منه في الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل
لكان حصوله بعد اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد
منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح
واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف كذلك
وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا كان بعضه حادثا فيكون
فينقل الكلام اليه فنقول ان لم يحتج هذا الحادث الى الايجاد لزم استغناء
الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فان يكون جميع ما لا بد منه

فى الايجاد حاصلا فى الازل فيلزم قدم الحادث او لايكون حاصلا فبعضه
حادث بالضرورة فيلزم التسلسل فى الاسباب والمسببات وهو وقد ذكر
فى الجواب عنه وجوه والذى يصلح للتعويل عليه وجهان الاول النقض
بالحادث اليومى اذ لاشبهة فى وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم
بهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا
عن الترجيح بلا مرجح والكلام فى هذا الشرط الحادث كما فى الاول فليس
الحوادث المترتبة الى لانهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومى
قديما لايقال انه اى الحادث اليومى مستند الى الحوادث الفلكية من
الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية
ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول
ابدا لا فارق بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذى ذكرتموه
لا يدفع النقض لان التسلسل فى الامور التى ضبطها وجود سواء كانت
مجتمعة او متعاقبة ممتنع كما وقفت عليه وايضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل
فى الحوادث المتعاقبة فلم لايجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط
مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بشرط
الحوادث المتعاقبة كما فى الحادث اليومى عندكم فان قيل ذلك اى تسلسل الشروط
المتعاقبة انما يتصور فى ماله مادة تتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط
عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هى مستعدة له وما سوى العالم اى ما هو
خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث
العالم عليها قلنا لانسلم ذلك الذى ذكرتموه من ان الشروط والحوادث
المتعاقبة انما يتصور فى الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد
عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط اللاحق الحادث ينتهى فيما لا يزال
الى ما هو شرط اى الى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسمانى فلا يتم
الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك
المادة لاتخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد
اجبنا عنها الوجه الثانى ان ترجيح الفاعل المختار عند نا لاحد مقدوريه

مقدوريه على الآخر انما هو لمجرد المادة ولا حاجة فيه اى فى ذلك الترجيح
الى داع مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه فى مثال طريقى الهارب من السبع و
قدحى العطشان فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور
وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم
قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شئ آخر
حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات
ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها فى وقت
معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك التدبر فيه
فى مزال الاوهام فى امثال هذه المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم اى
امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى
الامكان الذاتى وانه يرفع الامان عن البديهيات بجواز الجائزات واستحالة
المستحيلات وكذلك صحة تاثير البارى فيه اى وكذا امكان تاثيره فى
العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور وح يجب ان يجزم بامكان
وجود العالم فى الازل من الصانع وهو يبطل دلائلهم اى دلائل المتكلمين على
امتناع وجوده فيه ثم اما بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا
نقول ترك الجود الذى هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لايليق بالجواد
المطلق الكامل من جميع الجهات فى كونه جوادا فوجب قدم وجوده والا لزم
تعطله والجواب انه اى ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلام
خطابى لايجدى نفعا فيما نحن من البرهانيات ثم انه لايلزم من ازلية الصحة
صحة الازلية ففى الحادث شرط كونه حادثا فان امكانه ازلى لما ذكرتم وليست
ازلية ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ
ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ
شرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه
ازليا **المقصد** الثانى فى صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث
فمن قال انه قديم قال انه لايجوز عدمه لما تقدم فى باب حدوث السكون من
ان القديم لايجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال يجوز افناؤه لكون
ماهيته من حيث هى قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اى قبل

الوجود كالعدم بعد اى بحيث لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه
احدهما جاز على الاخر فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه
بعضهم واول الايات الدالة عليه لم يخالف فى ذلك احد الا الكرامية
فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية تمتنع فناؤها ودليلهم
على ذلك ما اشرنا اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام
فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر اخر وجودى
او عدمى الى اخر ما هو هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه بجريان مع
جوابه المذكور هنا لك محضرا عندك فلا حاجة الى اعادتها المقصد الثالث
الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض
وقيل هذا النقل منه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال
البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اى ومن الاشاعرة من
ادعى فيه الضرورة اى البداهة قال الآمدى نحن نعلم بالضرورة العقلية
ان شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو
عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو
عين من خاطبناه معه وان اولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من
قبل لا يقال ليس ذلك اى جزمنا ببقائها ضرورة الا لبقائها فى الحس فانه
يشهد باستمرار الاجسام فلا يصح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه
والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس يشاهد ببقائها وقد قلتم ايها
الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هنا لك امثال متجددة لم يدرك الحس
تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته فى الاجسام دون
الاعراض قلنا اى لانا نقول لا نمنع ذلك الجزم منا ليس الا للبقاء فى الحس
حتى يتجه عليه ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضرورى
البديهى لا يطلب مستندا بل هو ما يجزم به بمجرد الفطرة عند تصور الطرفين
وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهى المرادف للاولى ومنهم من
استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحيوة اى لم يكن ان يقال
يموت حيا وحيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك
التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على

حجة النظام

تنبيه

زوائد

على موضع واحد ولا ارتفع التسخن والتبرد والتسود والتبيض ونظائرها
اى لم يمكن القول باستحالة اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك
بط بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل
الذى ذكرناه فى بقاء الاعراض اى فى امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم
بط اتفاقا تنبيه على منشاء مذاهب النظام والكرامية وغيرهم وذلك
الدليل لما قام فى الاعراض ودل على امتناع بقائها طرده النظام فى الاجسام
فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدى وذلك لانه بنى على اصله وهو ان
الجواهر مركبة من الاعراض اذ كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة
قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف فى بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة
كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كان بقاؤها ضروريا
اولياء التزم الكرامية انها لا تبقى اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك
الدليل وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما
بان الاعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة بالجواهر
المشروطة بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم
الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون
ذلك الشرط الا الجواهر مع كونه مشروطا بالاعراض فى البقاء فيلزم الدور
فبطل هذا القسم فى الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع
عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيحفظها
الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله ان يفنى الاجسام
لم يخلق فيها العرض فينتفى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب
الاشاعرة او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فينتفى ذلك
وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم فى الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء
بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل
اى دخول بعضها فى حيز بعض اخر بحيث يتحدان فى المكان والوضع ومقدار
الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان التحيز
له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مضادا لكونه باعتبار وجود الاخر
فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اى تداخل الجواهر

لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وصريح العقل يابا وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزم ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو يجحد للضرورة ولا يبعد نسبة قائل التفتيش وان صح انه قال كان مكابرا مقتضى عقله

المقصد الخامس

المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحدة في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في الحيز الاخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في اثباته تنبيه على الضرورة بعبارات مختلفة لتصور المطلوب في الذهن تصورا واضحا فان شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس باوضح من المط فكيف يصح به الاستدلال عليه

تنبيه

تنبيه هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضي من اطلاق الضد على الجوهر وكانه داعي في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحق وهو بحث لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما شاء من المعاني اذ لا حجر في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالمائية والنارية هل يتضادان ام لا فقال بعضهم نعم وقال الاخرون لا وهو ايضا بحث لفظي يرجع الى اشتراط توارد الضدين على موضوع واحد ومحل فان شرط توارده على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لها وان اكتفى بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة العنصرية

العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم وجوز بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه اي خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة الباقية تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان اما المتكلمون اي الاشاعرة فحجتهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما تتميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيره بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز لبعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا وموافقة النظام في ذلك اي في امتناع الخلو لهم اي للمتكلمين امر ظاهر بعيد وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على امر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم من احتج عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون وهو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا يعم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادها نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض وقياس ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال امتناع الخلو عن الاكوان يثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال

انفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجزاء
العادة من الله تعالى الخلق المثل او الضد بعده عند الاشعرى وامتناع
زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه
وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كان اضعف من التمسك
بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما احتج المجوزون للخلو
بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب
تع مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار
والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع
وجود العلم دون الحيوة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر
فانكم لا يجوزون انقلاب العلم النظرى بصفاته تع ضروريا وحصوله
بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند
احداث الامور الموقوفة عليها فما عذركم في صور الالزام فهو عذرنا
في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر
والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره
الآمدى من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه
الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تع في العبد علما به
والمعلومات اى المفهومات التى يمكن ان يتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية
لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير
متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى
فان انتفى والظ ان يقال فقد انتفى عنه علوم غير متناهية وكان يجب
على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم منتف علم
ضد له فيلزم قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات
ونحوها كالمرادات وانه مح لما عرفت والجواب ان المنتفى عن العبد هو تعلق
العلم بما لا يتناهى من المعلومات وانه اى ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر
اعتبارى وهذا الالزام الذى ذكرتموه انما يلزم من يجعل كل معلوم الى علم
على حدة ويجعل مع ذلك امرا موجودا لا نفس التعلق الاعتبارى ونحن
لا نقول به بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعله نفس التعلق

التعلق لا صفة موجودة وقد اجاب الاستاد ابو اسحق بناء على اصله من تضاد
العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا متماثلة ان اى ضد العلوم المنتفية
التى لا يتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور
ولزم الاستاد على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما
متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير الاخر فلا يجتمع
علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال المعلومات وان كانت
غير متناهية فالانسان لا يقبل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما
لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التى لا يتناهى ان
يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدلا عما كان المحل له
قال الآمدى وهذا اسد من جواب الاستاد قال المص وانما يصح هذا الجواب
لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا لكنه لم يثبت واجيب
عنه بان اللازم ح اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل
وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه
قطعا واجاب القاضي الباقلاني بانه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من
العلوم التى لا يتناهى لضد عام هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك
العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان
لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يضاد صفة واحدة
ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون
المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو
خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة اليه والجواب منع عدم اللون
فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او التزام ان الشفيف الثابت
للهواء والماء امر وجودى هو ضد اللون المطلق لا عدمه ثبت منهم اى
المتكلمين من قال قبول الاعراض الثابت للجواهر امر معلل بالتحيز للدوران
فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر
وقيل لا الدوران كل واحد منهما مع الاخر فليس اسناد احدهما الى الاخر
اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع
في شيء منهما المقصد السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات

المقصد السابع

مطلب البرهان المسامتة

سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء
كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف
على امتناع الخلاء خلافاً للهندسين فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا
تناهيها لوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة قلنا
ان نفرض من مبدا معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا بحيث يوازيه
في وضعه الاول اي بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل
الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدا من الموازاة
مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامته اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج
وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة
حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث
كذلك وهي اي مسامتة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور عليها
فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وانه ممتنع اذ ما من
نقطة تفرض على الخط الذي فرضناه غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها
اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع
اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت
من الخط المتناهي واحد الخطين هو هذا المتناه مفروضا على وضع الموازاة
والاخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة وكان هناك خط اخر
كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد
اتضاحه بان نفرض الخط المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا للغير المتناهي
ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة
الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع
من مقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين كذلك يمكن تنصيفها
بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين
فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة
اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا
كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية
يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة المسامتة لم يكن تلك النقطة كذلك

كذلك لان المسامتة معها انما يكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك
ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف يوجد المسامتة
لزوال الموازاة قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا يكون
النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد ان يوجد
هناك ما هو اول تلك النقطة وقد تبين ذلك بان المسامتة انما يكون بالحركة
وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق
يكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا قال الملخص اي ملخص هذا الوجه
انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض اي المفروض المذكور واللازم باطل
لانه مستلزم اما الامتناع المسامتة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامتة
اذ مع ذلك المفروض اما ان يمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب
ان يوجد اول نقطة المسامتة وهو الامر الاخر والقسمان باطلان اما وجود
تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجود تناهي ما لا يتناهى ايضا
واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها
فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط
المتناهي اولا مسامتا ثم يحركه الى ان صار موازيا فقال لا بد من نقطة هي اخر
نقطة المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل بمثل ما مر
ويسمى برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي لا نم انه لو وجد
بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه يكون
موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون
بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها
محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وح جاز ان يكون البعد الغير المتناهي
ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المح ناشئا منه لا من البعد الذي
لا يتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المح من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة
اي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة او مجموعها ايضا
ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الامر
لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب ولا يتصور لزوم مح ولما لزم علم ان
المح هو اللاتناهي واعلم ان من المفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالمفروض

الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة بتحريك
خط مستقيم مع اثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد
ان يمنع الامكان وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه
منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال عليه ايضا لا نم لزوم نقطة هي اول
نقطة المسامتة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي اي نستدل به على بطلان الملازمة
فنقول اذا تحرك نصف الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي
لا يتناهى نقطة هي اول نقطة المسامتة لان المسامتة انما يكون بزاوية وحركتين
منقسمين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطها الان كل نقطة يفرض كذلك
كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك
بان المسامتة لها اول لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورة فالنقطة التي
حدثت المسامتة معها في ذلك الاول هي اول نقطها ودليل امتناع اللازم
في نفسه لا يدل على عدم ملازمته لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف
ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التي استثني فيها نقيض التالي
واستدل عليه واليه اشار بقوله والاجاء في كل قياس استثنائي يستثني فيه
نقيض التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير
متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فاما ان
يوجد اول نقطة المسامتة او لا يوجد وكلاهما مح بدليلكم ودليلنا وعلى
هذا بطل اعتراضكم بالكلية وبقي هاهنا بحث وهو انا نم ان المسامتة ببعض
الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضها
موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل
ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى
نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها
وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما
بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرنا احكام وهمية الا انها صحيحة
اذ الوهم يحكم على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه
لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين
فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث

فيه ضعف ظ لان الدليل على امتناع اللازم اذا كان
من لوازم اللزوم يكون نافيا للازم على تقدير تحقق
اللزوم فينتفي الملازمة كنفي نفس اللازم بعينه وما
نحن فيه من هذا القبيل لان المسامتة يلزمها الحركة
والزاوية المنقسمتان الدالتين على عدم تحقق
اول نقطة المسامتة فعلى هذا الوجه لنا هذا السؤال
معارضة كما يدل عليه عبارة الشرح حيث قال اي
نستدل به على بطلان الملازمة لم يتم الجواب اصلا
لمولانا خطيب زاده سلمه الله

من حدوث المسامتة الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها
فلا يكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم
لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامتة في الوهم بيانه ان يقول
لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واحدة في زمان فاذا
وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك
الآنات المفروضة فيه غير متناهية اي لا تقف عند حد وكذا المسامتات
المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى
تقف الوهم عندها وهل هذا الا مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها
اول زمان يوجد فيه وح فلا بد ان يتعين لها ولمسافتها جزء اول في الوهم لكنه
مح لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم
لانا نقول مساوقة الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعني
مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا
فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين
فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض
في الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطة هي اولى نقطة المسامتة اذ لا بد هناك
من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية
العدد بالفعل في زمان متناه وهو مح فتلك المسامتة انما هي باول النقطة
ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان يجعل تعيين النقطة في الوهم
عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر
عنه وقال بعض الفضلاء من المتاخرين وهو صاحب كتاب الاربعين
هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان
اطول خط يفرض في البعد المتناهي الموجود وهو محور العالم فاذا فرضنا
خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه والمسامتة مع النقطة التي
فوقه خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته
نقطة لا يتناهى وبعد غير متناه يفرض تلك النقطة وهذا الذي
ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا يعقل
لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء معه موجود هناك

اقول الحاصل ان الخط المتناهي اذا ابتدأ مسامتا للخط الغير المتناهي لابد
ان يكون فيه نقطة بحيث لو وجدت في الخارج كانت منتهية فيه لكن
اول نقطة الى الابعاض بالنسبة الى الكل لا نقطة يوجد فيها انه كانت لا اول
انقسامه فلا بد ان يكون الغير المتناهية العدد مع بلا فيها يكون منها خطوط
غير متناهية مسامتات غير متناهية فيها مسامتة في زمان غير مسبوقة باخرى والا لزم
وجود مسامتات لتعدد المسامتة العدد في نفس الخط متناه وهو مح امابان
فظ لان تعدد المسامتات يستلزم عدم تناهي الخط الغير فاذا ثبت تناهي اول نقطة
الوهم واما بان تناهيها يستلزم ان يتعين في الخط الابعاض الكثيرة غير متعين
ذكره فعلى الخطية بعض الخطوط فتلك الخطوط التناهي لا يلزم
المسامتات وهو منتهي لا يتوهم جريان ما ذكر في الخارج متناهية
لا ذكر الدليل فيه التناهية التي يمكن وجودها في الخارج متناهية
ابعاضها المتناهية الموجودة فيها على ذلك التقدير
يكون المسامتات
بلا لزوم مح لمولانا خطيب زاده

ولاملاء فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه والوهم البحث الذي لايساعده العقل لاعبرة به وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة دون الموهومة الصرفة الوجه الثاني وهو عكس الاول فانه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه نقطة التقاطع وهو لزيادة تقرير وتحقيق له اي للوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كانهما مايلان الى الموازاة فلا بد للموازاة من ان تخلص احدهما عن الاخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما

مطلب البرهان التخلص

ويلزم الخلف وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص وانما تتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لابد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر ماخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث انا نفرض من نقطة ا خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين وعلى هذا تزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم مح لانه محصور بين حاصرين و

مطلب البرهان السلمي

المحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة تحتاج اليها في السلمي الذي اورده في اشاراته كما تطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن فرض الانفراج

الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان السلمي على الاطلاق

مطلب البرهان السلمي على الاطلاق

وقد لخصه المص تلخيصا شافيا نفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فللانفراج اليهما اي الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغا وذلك لان الخطين مستقيمان فلا ينبعا عدان الا على نسق واحد فاذا امتد اعشرة اذرع مثلا كان الانفراج ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا فاذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وح يكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكور بقع بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال لجاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين والوجه الخامس انا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليكن ترسا ستة اقسام متساوية بان نقسم او لا محيط دائرة الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متعاقبة على مركزه فينقسم ح الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى ينقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني العالم بهذه الاقسام ثم نرد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمرات متناهية هي الستة و

مطلب البرهان الترسي

وهذا البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص
السلمي لان قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع لانك اذا فرضت على
ضلعي قسم نقطتين متساويتي البعد على المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك
الخط متساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز
ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية
وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي
وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان
الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان الآن ههنا
تصوير اومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر
امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان
يكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع خفاء فغرض دائرة
لاشبهة في امكان تقسيم محيطها الى ستة اقسام متساوية وح يلزم تساوي
الزوايا المركزية وكون كل واحد ثلثي قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين
الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع و
الخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد الوجه السادس التطبيق الدال

مطلب البرهان التطبيق

على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه ههنا ان يفرض من نقطة ما الى غير
النهاية خطا ويفرض من نقطة قبلها بشبر مثلا خطا آخر الى غير النهاية ايضا ثم
نطبق الخطين فالناقص اما مثل الزائد واستحالته ظاهرة او ينقطع فينقطعا
فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين مرة في بطلان التسلسل ومرة في تناهي
القوى الجسمانية الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين
عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما منها بين النقطتين فنقول
هي اما المنتصف او لا يكون فان كان المنتصف كان ما منها في الجانب الآخر
مثله فيكون النقطة الاولى في ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالاخرى
ويتم الدليل وان لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر ومضى في اتمام
الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه
السبعة الى ادلة ثلثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد
على امتناعه في جهتين او اكثر احتج الخصم على عدم التناهي بوجوه الاول

الاول ان ما وراء العالم متميز فان ما يلي يمينه اي يمين العالم غير ما يلي يساره
ضرورة الا يرى ان بداهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي
القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والمتميز لا يكون
عدما محضا فهو اذن موجود وبعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا
والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك التميز
ذكر بحوه وهم محض لا عبرة اصلا الثاني انه اي ما وراء العالم متقدر فان
ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب
ان التقدر الذي ذكر بحوه وهم بحت لا يلتفت اليه قطعا الثالث انا لو فرضنا
واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه فثمة فضاء موجود لاستحالة
مد اليد في العدم الصرف متقدر اذ ما يسع منه اصبعان اقل مما يسع اليد كلها
وان لم يمكنه مد يده فثمة جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد اما
مجرد واما مادي والجواب لا نم انه لو لم يمكنه مد يده فثمة جسم مانع لجواز ان يكون
ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه
الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت تلك
الافراد كانت الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم تمنع من وقوع
جزئيات لا تتناهى الا انها لا تقتضي الوجود اي وجود شيء من الجزئيات
ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل يجوز ان يكون الكلي ممتنع
الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او ممتنع
اللاتناهي في افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة
عن نفس مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة

المقصد الثامن

المقصد الثامن جوز المتكلمين وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور
المتماثلة يتشارك في احكام واليه الاشارة في الكلام المجيد اوليس الذي
خلق السموات الآية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح
محدد الجهات لثلثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم آخر لكان في جانب
من المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون الجهة قد تحددت قبله لتصور
وقوعه فيها لا به كما هو الواقع هف والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد
جهتي العلو والسفل بالمحدد واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز ٢

ان يكون هنا جهات غيرهما بين الجهتين يتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد اخر فيجوز
وقوع هذا في جهة منها فان حصر الجهات المتحددة في هاتين لم يقم دليل عليه
الثاني لو وجد عالم اخر لكان بينهما خلاء سواء كانا معا كريتين او لا لان هذا
العالم كري فان كان الاخر كريا ايضا لم يتصور الملاقات بينهما الا بنقطة فلابد
ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا او لا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة
الكرة لما ليس بكرة لا يكون الا مع فرجة والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء
ان يقول لا نم ذلك لجواز ان يملاهما اي يملاء ما بينهما مالى اذ لو اوردنا ذكر سند
للمنع تبرعا قلنا قد يكون ان اي العالمان تدويرين مركوزين في ثخن كرة
عظيمة يتساوى ثخنها قطريهما او يزيد عليهما وربما يتضمن تلك الكرة الوفا
من الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد بما فيها من الافلاك والعناصر
ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيهما
من الافلاك الثلثة والعناصر الاربعة ثلث مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات
مماثلة لما عندنا في الحقيقة او مخالفة فيها الثالث لو وجد عالم اخر لكان فيه
عناصرها احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان
وقد عرفت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما المركبة منها فيه
صورة اي لا نم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت متشاركة في الاثار
والصفات كاشتراك ناريهما في الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك
في الصورة النوعية فلا نم تماثلهما حقيقة لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة
في حقيقتهما ولئن سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما اي
حصوله في احد العنصرين غير طبيعي ولا نم ان القسر لا يكون دائما **المرصد
الثالث** في مباحث النفس المجردة واحكامها شرع في بيانها بعد الفراغ
عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس
الفلكية وهي مجردة عن المادة وتوابعها لان حركة الافلاك ارادية فلها نفوس
مجردة اما الاول وهو كون حركتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية
لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة والاولان باطلان فتعين الثالث
اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مط ومتروك فلوكان

المرصد الثالث

المقصد الاول

فلوكان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة ومستندا اليها لكان الشيء الواحد
وهو الوضع المخصوص مطلوبا ومتروكا بالطبع وانه مح وقد وجه هذا الدليل
بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع عين
التوجه اليه فيكون المهروب بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل
يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه مح ورد عليه بان ترك وضع ليس توجها
اليه بعينه لا تعدده بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك
نفس المطلوب فالاولى ان يوجه بان المتحرك بحركة المستديرة يطلب وضعا
ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لا طلب الشيء المعين وتركه لا يكون
الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما
تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث
الاعتمادات ما هو بمعناه اعني ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا وهنا لا طبع
فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة
القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطوء وتوافقها في المناطق
والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت
به الارصاد ليست متشابهة ولا موافقة واما الثاني وهو انه اذا كانت
حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست
ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية يدرك امورا جزئية والا امتنع دوامها
اي دوام الحركات الفلكية على نظام واحد دهر الداهرين اي ازلا وابدا
لا يختلف ولا يتغير لا في الجهة ولا في السرعة الا يرى ان الحركات الحيوانية
المستندة الى الادراكات الجزئية يختلف وينقطع فهي ارادتها التي يترتب
عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة اذن ناشئة عن تعقل كلي يندرج
فيه امور غير متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الانسانية
برهانه والاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نم انها ليست طبيعية وانه
يلزم من ذلك كون المط بالطبع مهروبا بالطبع عنه لجواز ان يكون المط
في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فانه مثل حقيقة الحركة
هي التأدي الى شيء اخر فلا يطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة
عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها سلمناه اي سلمنا

ان الحركة الفلكية ليست طبيعية لكن لا نم انها ليست قسرية قولك القسر على
خلاف الطبع اى ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية مم وقدمنا في دليله
من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون
لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نم ايضا ان القاسر هناك منحصر في الافلاك
حتى يلزم التسلسل بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض يكون حركة عرضية لا قسرية
سلمناه لكن لا نم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز
ان يكون تخيله اى تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا
وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل
القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة ولا يستند اليها الحركات
التي لا يتناهى قلنا قدم ايضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس
المنطبعة في الاجسام الفلكية سلمناه لكن لا نم ان محل التعقل مجرد وما سياتي
برهانه سنتكلم عليه هناك تفريعان على القول بان الافلاك نفوسا مجردة ولها
احيا ذا ناطقة الاول لها مع القوة العقلية التي نسبتها اليها كنسبة نفس
الناطقة الينا قوى جسمانية هي تخيلا لانها مبدا للحركات الجزئية الصادرة عنها
فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك اى لكونه مبدا لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى
جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدا لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد في
وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية
وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها
بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة
ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما
حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا يقبل ذلك لامتناع
الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة كلها ممنوعة اذ
لا نم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كمالا للجسم
ولا نم ايضا انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نم
ان صورة الافلاك لا يقبل الفساد وما استدل عليه مدخول والمخلص ان كلام
ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاه استدل عليه بانها متعلقة
بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والوهم لدرك احوالها

تفريعان

احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد
التبع ويرد على هذا الاستدلال انا لا نم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات
واحوالها الجزئية والتصرف فيها لم لا يجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم
فلا نم انه معطل في الوجود المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة
اى ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هي لا مكانية لا يقبل
اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون
داخلة فيه بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين
والمتاخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية
المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق
عقولا كانت او نفوسا احتجوا اى المثبتون لتجردها بوجوه خمسة الاول انها
تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فيكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة
من الحقايق اى معنى من المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اى
ثبت المط اعني تعقلها للبسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط
بالفعل لان الكثرة متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبداها وتعقل
الكل بعد تعقل اجزائه بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه
فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من اجزائه بالضرورة لانا نقول
كلامنا في ذلك الوجه فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط
كل منها واحد واما الثاني وهو انها اذا تعلقت البسيط كانت مجردة فلان
محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا اى لو كان ذا وضع اصالة او تبعا
لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد
جزئيه غير الحال في الجزء الاخر وانه اى انقسام الحال الذي هو العلم
ينافي البساطة في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا للمعلوم اجيب
عنه بانه مبني على ان النفس محل للمعقول لان التعقل عبارة عن حصول
الصورة في القوة العاقلة وهو مم فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم
والمعلوم بمثابة المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري تتصف
به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ان العلم بحصول صورة المعلوم
فمحل اى فالنفس محل لصورة البسيط الذي تعقله لذات البسيط

المقصد الثاني

تعقلها ط

يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون
صورة البسيط بسيطة الا ترى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط
الخارجي صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال وان سلم ان
صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا نسلم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على
نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع وح جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به
بعض وان سلم كل ذي وضع منقسم فلا نسلم ان الحال فيه منقسم منقسم كالسطح الحال
عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط
الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع
انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا
وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم انه اي الحال في المنقسم منقسم فبالقوة
كالجسم لا بالفعل فانه لا ينافي البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير
جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم لا بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه
بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل محققة فليس فيه انقسام فعلي ولا منافاة
بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان
الثاني من وجوه الحكمة انها اي النفس الانسانية تعقل الوجود وانه بسيط
لما مر في مباحث ان اجزاءه وجودات او عدمات الى اخر الكلام والجواب
ما تقدم من المنوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنوع المذكورة
في الوجه الاول هو اعم الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي
فيكون مجردة اما الاول فظ لانا نحكم بين الكليات احكاما ايجابية او
سلبية فلا بد لها من تعقلها واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات
وضع كان المعنى الكلي حالا في امر ذي وضع ولا شك ان الحال في ذي
الوضع يختص بمقدار مخصوص ذو وضع معين ما تبين لمحله فلا يكون ذلك
الحال مطابقا للكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا
لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا هف والمقدر خلافه والجواب
يعرف مما مر اذ لا نسلم ان عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني وايضا
الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان
لا يكون الحلول سريانيا ويراد هاهنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد تخالف

تخالف الشبح لما له الشبح في الصغر والكبر كالصور المنقوشة على الجدار وكصور
السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة
هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين
الا ترى انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل الرابع منها
انها تعقل الضدين اذ يحكم بالتضاد فلو كان مدركها جسما او جسمانيا لزم
اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه مح بديهة والجواب
ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانهما تخالفان الحقيقة الخارجية فليس يلزم
من ثبوت التضاد بين الحقيقيين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز
قيامها بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد مادياكان او مجردا
وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما بجزء من
الجسم الذي تعلقهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع
المتضادين في محل واحد الخامس منها ان تبطل كونها جسما بما مر ثم نقول
لو كان العاقل منا جسمانيا حالا في جميع البدن او في بعضه تعقل محله دائما
او لم تعقله دائما والتالي بط اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى به حصوله
لذاته لكان حاصلا دائما بعينه ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها
عند العقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان مستمرا دائما والا احتاج
تعقله الى حصول صورة اخرى منتزعة عنه حاصلة فيه وانه مح لانه لا يقتضي
اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل التعقل
دائما واما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا يتصور انه محل للعلم
والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن الا ونعقله
تارة ونغفل عنه اخرى والجواب منع الملازمة بمنع ما ذكر في بيانها لجواز ان
لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول
صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لا ان كون التعقل بحصول الصورة
ثم عندنا سلمناه لكن لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع المثلين وانما
يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن
الاجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها خاتمة
في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله

مبحث خاتمة

اذاوهی کثیرة لکن المشهور منها تسعة الاول لابن الراوندی انه جزء لایتجزی
فی القلب بدلیل عدم الانقسام مع نفی المجردات یعنی انها جوهر لظهور قیامها
بذاتها وغیر منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط ولیست مجردة لامتناع وجود
المجردات الممکنة فیکون جوهرا فردا فی القلب لانه الذی ینسب الیه العلم
الثانی للنظام انه اجزاء هی اجسام لطیفة ساریة فی البدن سریان ماء الورد
فی الورد باقیة من اول العمر الی اخره لایتطرق الیها تحلل و تبدل حتی اذا قطع
عضو من البدن انقبض ما فیه من تلک الاجزاء الی سائر الاعضاء انما المتحلل
والمتبدل من البدن فضل ینضم الیه وینفصل اذ کل احد یعلم انه باق من
اول عمره الی اخره ولاشک ان المتبدل لیس کذلک الثالث انه قوة الدماغ وقیل
فی القلب الرابع انه ثلث قوی احدیهما فی القلب وهی الحیوانیة و الثانیة فی الکبد
وهی النباتیة والثالثة فی الدماغ وهی النفسانیة الخامس انه الهیکل المحسوس
وهو المختار عند جمهور المتکلمین السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة
کما وکیفا السابع انه اعتدال المزاج النوعی الثامن انه الدم المعتدل اذ بکثرته و
اعتداله یقوی الحیوة وبالعکس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عین
ینقطع الحیوة فی البدن بمنزلة الزق المنفوخ فیه واعلم ان شیئا من ذلک الذی
رویناه لم یقم علیه دلیل وما ذکر فیه لایصلح للتعویل علیه المقصد الثالث
فی ان النفس الناطقة حادثة اتفق علیه الملیون اذ لاقدیم عندهم الا الله وصفاته
عند من یثبتها زائدة علی ذاته لکنهم اختلفوا فی انها هل تحدث مع حدوث البدن
او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تع بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه
خلقا اخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس علی البدن وقال بعضهم بل قبله
لقوله عم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام وغایة هذه الادلة
الظن دون الیقین الذی هو المط اما الاية فلجواز ان یرید بقوله ثم انشأناه
جعل النفس متعلقة به وانما یلزم من ذلک حدوث تعلقها لاحدوث ذاتها
واما الحدیث فلانه خبر واحد فیعارضه الاية وهی مقطوعة المتن مظنونة
الدلالة والحدیث بالعکس فلکل رجحان من وجه فیتعارضان کما ذکرنا واما
الحکماء فانهم اختلفوا فی حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا
بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان یکون قبل التعلق بالبدن متعددة

المقصد الثالث

متمایزة اولا فان کانت متمایزة فتمایزها وتعینها اما بذاتها او لازمها او بلوازمها
فان کان بذاتها او بلوازمها فیکون کل نفس من النفوس البشریة نوعا منحصرا فی
الشخص الواحد فیلزم اختلاف کل نفسین بالحقیقة وانه بط اذ لولم نقل بان
کلها متماثلة فلا اقل من ان یوجد فیما بین الجمیع نفسان متماثلان وان کان
تمایزها لابذاتها کان بالقابل وما تکیف به کما تقدم من ان تعدد افراد النوع
الواحد معلل بقابله والاعراض المتکیفة ومادتها البدن فیکون متعلقة قبل
هذا البدن ببدن اخر ویلزم التناسخ ای انتقالها من بدن الی اخر وسیبطل
وان لم یکن قبل التعلق متمایزة بل کانت واحدة فبعد التعلق ان بقیت علی
وحدتها کما کانت کان نفس زید هی بعینها نفس عمرو فیلزم ان یکون مشترکا
فی صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وسائر الصفات وانه بط
بالضرورة وان لم یبق کما کانت بل تکثرت لزم التجزی والانقسام ولایتصور
هذا الا فیما له مقدار وحجم فلا یکون مجردة بل مادیة وایضا فعدمت بذلک
التجزی والانقسام تلک الهویة الواحدة القدیمة وحصلت هویتان اخریان
حادثتان ویلزم المط هو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة احتج الخصم
علی قدمها بوجوه ثلثة الاول ان کل حادث له مادة فلو کانت النفس حادثة
کانت مادیة لامجردة قلنا بعد تسلیم الملازمة تلک المادة التی یستلزمها
الحدوث اعم من مادة تحل الحادث فیها او یتعلق بها والمتعلق بالمادة یجوز
ان یکون مجردا بحسب ذاته الثانی انه لو لم یکن الناطقة ازلیة لم یکن ابدیة
ایضا والثانی اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا کانت حادثة یزول وجودها
لان حادث فاسد والجواب المنع ومعنی القضیة المذکورة ان کل حادث فهو
حد ذاته بل ولیس یلزم منه طریانه علیه لجواز ان یمتنع عدمه لغیره ابدا الثالث
یلزم عدم تناهی الابدان وا الصواب عدم تناهی النفوس وذلک لانها
اذا کانت حادثة کان حدوثها بحدوث الابدان التی هی شرط فیضانها
من المبداء القدیم والابدان غیر الاستنادها الی اقتضاء الادوار الفلکیة
التی لایتناهی فیکون النفوس البشریة غیر متناهیة ایضا لکن لا استحالة فی
لاتناهی الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقیة بعد
المفارقة فیلزم اجتماع امور موجودة غیر متناهیة وهو مح بالتطبیق والجوا

متناهیة

تنبيه

شرط امتناع الترتيب الطبيعي الوضعي كما مر والنفوس الناطقة وان كانت
موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها تنبيه قال ارسطو
كل حادث لابد له من استناده الى المبدإ القديم الواجب ومن شرط حادث
فقوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى
الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدإ المفيض
شرط وهو حدوث البدن لانه المقابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا احدث
البدن فاض عليه نفس من المبداء الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل
المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا احدث بدن تعلق
به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى حدثت الان كما ذكرنا من حصول العلة
المؤثرة بشرطها فلا يكون للبدن نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد
يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس
وبطلان التناسخ دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ على
تقدير قدمها وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له
ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه لو لزم
تذكرها لاحوالها في البدن الاخر وان استعداد الابدان للنفوس وتكونها
اي حدوث النفس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث النفس
بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وباء اي فساد
هواء او حالة اي حادثة متوصلة كالطوفانات او قتل عام يهلك فيها من
النفوس دفعة ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة
ذلك المبلغ من الابدان كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم
واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم
ابدان بهذا العدد في جوانب العالم ليتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن
ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث
بدن يتعلق به والاظهر منهما اي من هذين الطريقين الاخرين لا يصلح
للتعويل اذ لا نم لزوم التذكر لاحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطا
بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني لاتذكر كوني في صورة الجمل
ولا نم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري

والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذي
ابطل به التناسخ اعتراضان تقريرها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر
منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب مثل ان يقال لا نم ان كل حادث لابد له
من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير
ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه
لكن لا نم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره
سلمناه لكن لا نم انه اذا بدن وجب ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق
به نفس مستنسخة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس
فانه اصل الدليل على ابطال التناسخ يعترض عليه بانا لا نم ان علة التمايز اما لذاتها
او غيرها لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولا نم تماثل النفوس كلها
ولا تماثل نفسين منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نم ان تمايز افراد نوع
واحد انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك
مما لا يخفى على الفطن المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا
يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا تمكنت
النفس عن مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا تعلقا
في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور
المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق
متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة
ومن ثمة قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام
البدن صالحا لان يتعلق به النفس لا يرى انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة
وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه فانها
في مبدإ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها
على اكتساب تلك الكمالات والى ان يكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها
بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت
الى العين فيقوى الى الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت
الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت
الاحساسات توصلت الى الادراكات الكلية فنالت حظها من العلوم والاخلاق

كان

المقصد الرابع

المرضية وترقت الى ذاتها العقلية بعد اختلاطها باللذات الحسية فعلقها
بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه
بكثير وانما يتعلق بالبدن اولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر
من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه
لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند
الاطباء وعرف كونه اول متعلق النفس بان شد الاعصاب يبطل نفل الحس
والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب
الطبية شهدت بذلك ويفيده اى يفيد النفس الروح بواسطة التعلق
قوة تسري الروح الى جميع البدن فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كل عضو
قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر
المختار ابتداء لا حاجة الى اثبات القوى كما مر

المرصد الرابع

العقل والمراد به كل موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو
جوهر مجرد في ذاته مستغنى في فاعليته عن الآلات الجسمانية وفيه مقاصد ثلثة

المقصد الاول

الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله تع العقل كما ورد نص الحديث
وقال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الاخرين اول ما خلق الله تع القلم
واول ما خلق الله تع نوري ان المعلول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبداه
يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش
العلم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نور سيد الانبيا
واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول الله تع واحد حقيقي لا تكثر فيه اصلا
بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك
الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى
ولتقدم الهيولى مع الصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على الكل فلو كان
هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول
احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الاخر فلا يستقل بالتاثير ايضا و
الصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود
دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبل ولا نفسا اذ لا يستقل بالتاثير
دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع ان يكون سببا لما بعده ويجب ذلك

ذلك فيما صدر اولا فتعين ان يكون الصادر الاول هو العقل بخصوصه اول
صادر عنه واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لامتناع
المبدا الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث
في النفس الثاني الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته
والا لا وجد احد جزئيه لان موجدا لكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل
واحد من اجزائه فيكون الواجب تع مصدرا لاثنين في مرتبة واحدة ولا جسما
اخر اذ الجسم انما تؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة او القرب
او المحاذاة او المقابلة علم ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اى جسم كان
بل ما يقارنها والشمس لا يضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما اخر لوجب
ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى
اليه وضع قبل الصورة وانه ممتنع لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي
هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسا لتوقف
تاثيرها عليه فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية فيكون تاثيرها متاخرا
عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك
الجزء الموجد للجسم علة للاخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون
الاخر فلا يتصور كونه علة موجدة للاخر ولا عرضا لتاخره عنه في الوجود
فهو اى الموجد للجسم العقل الاعتراض بناء على تسليم ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول ما صدر
هو الجسم بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر
الاخر وقد صرحوا بان الصورة جزء العلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية
في مدخلية التاثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها متخصصة عنها
وان سلم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من
توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا على ذلك التعلق
فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشا للتصرف والتدبير وان سلم فلم
لا يجوز ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذات الله تع ودليلهم
على عدم زيادة الصفات سيبطل واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز
ان يكون الموجد للجسم جسما قوله انما تؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه

تم والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكر ثم لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص
سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده او لانم يتعلق به سلمناه لكن قد يكون
هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسط الجزء الاخر كما مر في
الاعتراض على الوجه الاول المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على

المقصد الثاني

رايهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلثة وجوده
في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار
وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه
يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه
اسنادا للاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق
وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا
الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر
والعقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلى المفيض للصور والنفوس و
الاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من
الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها
الاعتراض ان يقال هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر
متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل اصل
دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزء مصدر للامور الوجودية
وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتاثر والشرط قد يكون
اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة
للمبدا الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالمعلول
وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث
اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب العلمية واسناد
الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى
الى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور
والاعراض التي في عالم الشاهد مع كثرتها الغائبة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل
ايضا وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا
المطالب العالي وفي الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول

المقصد الثالث

الاول جهتين وجوده وجعلوه علة العقل وامكانه وجعلوه علة للفلك
ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه
كثرة من ثلثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من اربعة اوجه فزادوا
علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر
ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هو عليه في نفس الامر
المقصد الثالث في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة
لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة ولا فاسدة
اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة لبسها صورة اخرى فلا يتصور الا
في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول
وفعل فلا يكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في
شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم الرابع
ذاتها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائما وما ليس حاصلا
لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة فيتجدد استعدادها بحركة
دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان والعقول مجردة
عن زمانية الخامس انها عاقلة اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشي
الغريبة عند الشيء المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها
فان حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغاير الاعتباري كاف
في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية
المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند
الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة بصورتها
الخارجية وهو باطل السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات
القائمة بذواتها فانه تعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته
منزهة عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن
التعقل فماهيته لا يحتاج الى عمل تعمل بها حتى يصير معقولة فان لم تعقل كان
ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل فكل ما يمكن
ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ نعلم بالضرورة انه لا انضداد في المعقولات
فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كلما يعقل

فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوجود والامكان وغيرها
والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره
في الجملة وح فيمكن ان يقارنه الماهية المجردة اى الماهية الكلية التى للغير في العقل
لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية
غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للاخر فيه واذا امكن
ان تقارن ماهية الغير المجرد في العقل فيمكن ايضا ان تقارنها اى يقارن ماهية
الغير ماهية المجرد مطلقا اى سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج
اذ كونها اى حصول ماهية المجرد في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه
لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنته اى مقارنة المجرد
للعقل التى هى اخص من مطلق المقارنة مشروطة ايضا بكونها اى بكون ماهية
المجرد في العقل لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم وح
يلزم الدور لان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروطة
به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت
المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جاز مقارنة الماهية
الكلية المجردة التى للغير اياها يعنى ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج
امكن تعقلها اى تعقل الماهية الكلية له اى للمجرد اذ لا معنى لتعقل الماهية
الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجى وكل ما هو ممكن فهو
حاصل له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغاير من الكليات
بالفعل وهو المط ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع
فيه من تعقله وكلما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغايره
من المفهومات وكلما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره
عنده لان تعقل الشئ عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة
المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل
لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان
الشئ متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه مح واذا لم يتوقف امكان
المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا
في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين

عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث
من توابع المادة الجواب انا لا نم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى تع فان حقيقته
مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانها
غير معقولة لنا فاين الجزم بامكان تعقلها ولا نم ان المجرد في صيرورته معقولا
لا يحتاج الى عمل يعمل به وانما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة
ولواحقها وهو مم وان سلمنا فلا نم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما
الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافى بين التعقلات
لا يعم شهادته لعدم تعقله لجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز
تعقله كما اشرنا اليه وان سلم فلا نم انه اى تعقله مع الغير يقتضى مقارنة الماهية
المجردة التى لذلك الغير للعقل اى المجرد المعقول وانما يصح ذلك لو كان
العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين
متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم
والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهنى فلا نم
انه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنة اى مقارنة المجرد
للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنة للعقل مشروطا بكونه في العقل و
يلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان اى مقارنة المعقولين
للاخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة
الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور وهو اى
كونهما مثلين مم فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو
العقل مخالف لحصول احدهما اى احد الشيئين كالمجرد في الاخر كالعقل
فان الاول مقارنة احد الحالين في محل للحال الاخر والثانى مقارنة الحال
لمحله فاين احدهما من الاخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية
الغير مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة
به ليكون من قبيل اشتراط الشئ بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة
بينهما في العقل نقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكونه في العقل حتى
يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة
بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما

فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه وان سلم تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات المجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان هو اي المجرد قابلا للتعقل وهو ممنوع اي لكونه عاقلا لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا لانا نمنعه اي نمنع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للتعقل مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه

السابع

السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئيات لانها تحتاج الى آلات جسمانية لتدرك بها ولانها اي الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات الباري سبحانه في مسئلة العلم فان علمنا محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير في ذاته او في صفاته الحقيقية خاتمة لمباحث العقول في الجن والشياطين فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين اجسام تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان يكون اجساما لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا يقدر هي على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة وسبب من خارج يصل اليها وهي خلاف ما يعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان يرى ولو جوزنا اجساما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية اي عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة وينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء متصغرة ورقة القوام فان اللطافة يطلق على هذه المعاني فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء الا انه يتشكل بسهولة تشكلها باي شكل شاءت

شاءت فلذلك قال كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالجثة في الصغر والكبر الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر عنه ما لا يمكن ان يسند الى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الاسد مع الحمار فقال قوم هي النفوس الارضية فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية السفلية وهي المختلفة فمنها الملكية الارضية واليه اشار عليه السلام اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه بحيث لا يتفرغون معه لشيء الا لتدبير الاجسام ولا للتاثير فيها ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الابدان يتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير والسداد وهي الجن والشريرة منها يتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الامور

الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم

وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقعت في بعض النسخ

المقصد الاول

المرصد الاول

في الذات وفيه مقاصد ثلثة المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريقة الخليل عليه السلام حيث قال لا احب الافلين وهو ان العالم الجوهري اي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من راى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثرهم

مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج وترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهر ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما وكثير ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل مح وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الافاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء في الكتاب المجيد مشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض مقيسة الى محالها كما استدل به موسى حيث قال ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى اي اعطاه صورة الخارجية وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من المخصص ثم بعد هذه الوجوه الاربعة ان مدبرا للعالم ان كان واجبا لوجود فهو المط والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم الدور والتس واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه بط لما مر في مرصد العلة والمعلول من الامور العامة فتعين الثاني وهو المط ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده و الاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال الخصوصيات الاثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لهما من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التس او الانتهاء الى القديم والاولان باطلان والثالث هو المط المسلك الثاني

الثاني للحكماء وهو ان في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذلك هو المط وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التس وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها فانها سقطت ههنا كما ترى المسلك الثالث لبعض المتاخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او ينتهي اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو مجموع جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهي لا يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشئ على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا يكون ايضا جزءه اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وح فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا الاجزاء داخلا فيه فاذن هو امر خارج والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المط ولا بد ان يستند اليه من تلك الممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع يشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته اي اثبات الواجب بما يدل عليه على تناهي الممكنات مصادرة على المط والجواب ان المراد به اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شئ منها وذلك متصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع احاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكنة

ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده و
معلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد تقف عنده وان اردتم الكل المجموعي
فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمه هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما جزؤه
اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث
هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل هنا عين الآحاد كما في
مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت
بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم
ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه ويكون كل
واحد من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم
الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما
بل هو نفس الماهية وان اردت بها اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز
ان يكون جزؤه قولك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك
ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب
ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن
لابد ان يكون فاعلا لكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالمعلولية
الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل آخر لم يصدر
عنه فاذا قطع النظر عنه اي عن الآخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي
المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف
المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن
فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي
هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل
الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في اجزائه ترتيب
زماني كالسرير مثلا اما ان يتقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته
المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب وان وجد العلة المستقلة للكل
لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب
عن الاول وهو النقض انا قيدناه اي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا
فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده

ونسنده المركب من الواجب والممكن ولا يجديكم اخراجه بقيد الامكان
قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل
يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة وعن الثاني
وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورنا
لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير
اعني العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا
علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان علته اي علة الجزء لا يكون
خارجة عن علة الكل وبذلك الذي ذكرنا من المراد يتم مقصودنا وهو
ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزءا اذ يلزم
ح ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو مح او ما هو
داخل فيه فينقل الكلام اليها حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير
التنزل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون
علة لها فيلزم ترجح المرجوح هف ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا
ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كل جزء من الاجزاء
علة للكل بحيث يكون الكل علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم توجد
علة التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علة التامة ويكون مجموع
هاتين العلتين علة تامة للكل فلا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل
عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه المسلك الرابع
وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة اي
لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج
الكل اي المجموع بحيث لا يشذ شيء عنه من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه
ممكنا مركبا من ممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه
الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء
او بواسطة هي منه ايضا يكون ارتفاع الكل م اي بالكلية وذلك بان لا يوجد
الكل ولا واحدا من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك
الموجد المستقل اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت
من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع

من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان
عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم الجزء ويعدم جزء آخر
وهكذا فالموجود المستقل الكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه
العدمات المنسوبة الى اجزائه والشئ الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي
عدم اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا
عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شئ منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته
والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده
في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المط فان قلت
ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لا الزاما على تقدير
نقيض المط لا مطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود
في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض
المط فيظهر حقيقته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المط ولذلك
يقال هنا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال
الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته
كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها المسلك الخامس
وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اي غير
ممكن وح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجود في
الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن
فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان
ارتفاع المجموع المركب من الممكنات فقط مرة اي بالكلية لا يكون على ذلك
التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظ لانه واحد برمتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت
من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه
واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته
ولغيره لم يوجد موجود اصلا فلانه لو لم يجب اما بالذات واما بالعرض
لم يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي
واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في
الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لا ستره به لان

لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فلو
انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يكون يوجد شئ اصلا لان الممكن وان كان
متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود لا ايجاد فلا موجود
لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها وقد ذكر هنا اي
في اثبات الصانع لشبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها
لكن حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يأخذ هنا وفي كل مسئلة تراد مذهبان
متنافيان فتردد بينهما ترديدا مانعا عن الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر
ليلزم نفي القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرفين الضعيف
من المذهبين او في دليلهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما
معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما
حتى يلزم ارتفاع المتقابلين في ذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اي من تلك الشبه مع اجوبتها
عدة ليطلع بها على احوال نظائرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان
وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول
بط لان الوجود مشترك للمام والماهية غير مشتركة والثاني بط والا لكان
وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها فيتقدم ماهيته عليه اي
على وجوده بالوجود وهو ح كما سلف والجواب وجود نفسه ويمنع الاشتراك
اي في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان
اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية واما ما صدق عليه
الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص وجود غيره زائد
عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من
تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول
بط لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثاني بط والا
لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل وكلاهما ح والجواب لا نم ان العالم قديم
وقدم ضعف دلائله الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان عالما
بالجزئيات اولا والاول بط والا لزم التغير فيه اي في ذات الواجب
تعالى لتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة

بالقيام والحوق بعدمه والعلم لابد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه
فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث
والتالي باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة الشاهدة في الجزئيات
لا تستند الى عدم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم
في العلم انما هو في الاضافات لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى
صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت
لم يتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها واضافتها اليها فيكون تغيرا في امور
اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب كما سيأتي ولنقتصر
على هذا القدر فان هذا منشاء للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك
التطويل تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتداء
اليه بما نبهناك به من الضابطة والامثلة ان توفر من امثالها الاتباع جمع بعير

خاتمة للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده و
ممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة براسها قال
الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب
الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة
الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا
ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواه احتاجوا في ذلك الى
وجوه اخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث اخر و
يتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما
بفاعل وهو ايضا باطل لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان
ضد وانه مستحيل لانه اولى فاندفاع الضدية الحادث بعدامه بالضد واما
بزوال الشرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط
قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم
على الصانع فالمص صرح باول كلامه ثم اشار الى اخره بقوله والمتكلمون انما
احتجوا بوجوه اخر عليه اي على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك كونه
واجبا وعنه اي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المط بعد كونه واجبا
غنى فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه المقصد

خاتمة

اي قبل اثبات صح

المقصد الثاني في انه ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال
قالوا المخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب
الشيخ وابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات
انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون
الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية والند
وهو المثل المنادي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة
لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة
الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية و
العالمية والقادرية التامتين هذا عند ابي علي الجبائي واما عند ابي هاشم
فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة تسميها
بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية هي
المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل
المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في الاربعين
والمحصل اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها
فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية
فرجع التميز بالحقيقة الى القيد وبندفع المنافاة بين الكلامين لنا في اثبات
المذهب الحق انه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين
ضرورة الاثنينية فان المتشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين
وتشخص حتى يمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك ان ما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما
تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك
الوجود من الوجوه وتقريرها هيهنا ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به اي بالذات مع التردد
في الخصوصيات من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود
وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات
شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه اي مفهوم الذات على الوجهين امر عارض

للذوات المخصوصة المخالفة الحقايق على ان ثمّ ل وتلم الى ان الاشياء متساوية
فى تمام الماهية مع اختلافها فى اللوازم وهو غير معقول وما ل قولنا الى عكس
ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشاءه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع
الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعنى الذى
يسمى ذات الموضوع وقد ثبت فى غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين
حقيقة الذات وقد يكون جزءه وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل
والاتحاد فى الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وهذه المغلطة يعنى اشتباه
العارض بالمعروض منشاء الكثرة من الشبه فى مواضع عديدة فاذا نبهت
لهذا المنشاء ووقفت على حاله وكنت ذا قلب سبحان اى يقظان
غيور على حرمة الحق هربت فكره اختلت عليك تلك الشبه وقدرت على
ان يغالط غيرك وامنت من ان تغالط انت منها اى من تلك الشبه ومنها ان
الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات فنقول المجزوم به
مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم
خارجا عن حقايق افراده المخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا
مشتركا مجزوما به والنزاع انما وقع فيه لا فى مفهوم عارض لحقيقته ومنها ان
الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية كما فى الواجب مثلا وبالعكس
اى نعقل الماهية دون الوجود كما فى المثلث فلا يكون الوجود عينا
ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها ان الوحدة
عدمية والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم
الوحدة عدميا لا وجوديا اذ ح يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما
لا نهاية لها ولا يلزم من هذا الشئ فيما صدق عليه فانه مختلف فبعضه وجودى
زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة فى مباحث الوحدة ومنها
الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن
الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين الذات ولا شبهة فى استحالته قلنا يكون
ما صدقا اى ما صدق عليه العلم والقدرة واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا
بل لكل منها مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان يحصى فليكتف بما ذكرنا
اذ لا يخفى عليك حالها تنبيه نقل من الحكما انهم قالوا ذاته تعالى

تنبيه

تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبى
وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له و
وجوده ليس كذلك وفى هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته
الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو ان وجوده ليس
زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ما
هيتها او يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الوجودات بناء على اشتراك
الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها
عارضة لماهياتها وهذا بطلانه ظ اما على الاول فلانه يلزم منه ان يكون
حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته
واما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة فالنقل
ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه
فانهما قالا لا الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته
تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زائد عارض
لماهيته او ليس بزائد المقصد الثالث فان وجوده نفس ماهيته كما هو
مذهب الشيخ وابى الحسين والحكماء او زائد عليها كما هو مذهب جمهور
المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم فى الامور
العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة المرصد الثانى فى تنزيهه وهو الصفات
السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول انه تعالى ليس فى جهة من
الجهات ولا فى مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه فى جهة الفوق
اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه
فى الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه هنا او هناك
قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال و
تبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد
تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد
بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمى ان المخلصين من المومنين يعانقونه
فى الدنيا والآخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه
بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه فى الجهة

المقصد الثالث

المقصد الاول

ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون
المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا
المط وجوه الاول لو كان الرب تعالى في مكان او في جهة لزم قدم الجهة او
او المكان وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين
الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن
عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما
بط الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما
بط اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين
هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب اليها وح فيكون
اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك
مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تعينه الذي
لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني
وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز
مشغول بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا مح بالضرورة و
ايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك
علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى
عرضا واذا كان كذلك فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما بط اما
الاول فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك
واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اي التركيب ينافي
الوجوب الذاتي وايضا قد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب
وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة
وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد
بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات الكمال
فيلزم تعدد الالهة وعند المستدل يلزم ان الانسان الواحد علماء قادرون
احياء لئلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال
ضعيف جدا لجواز الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم
ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان

لكان مساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه
لان المتماثلات متوافقة في الاحكام وهو اي هذا الاستدلال ابتناء على
تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى
الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بتعينه فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت
في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم
التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة الاول الضرورة
العقل اي بديهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا
بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما
ذلك حكم الوهم لضرورته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعمل
في تصوره اي تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك
بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا بمتحيزين قطعا اما الاول
فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص
فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما
الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوص والا
لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له
اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة
ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون
متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم يوخذ تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة
ولا شبهة في انها في الانسان الكلي ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعمل
في تصوره ولم يقل ربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود
الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعمال
المذكور فانه يتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجودين فاما ان يتصلا
او ينفصلا فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا
عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اي من الاحكام
الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه
بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج او لا داخله
ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما يقتضيه بديهة العقل والاوليان

منها المط وهو انه متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا يخرج
عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره
والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب
تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان القائم بنفسه
هو المغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره
هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال في تقريره اي
تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام
هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص
الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الايات والاحاديث
نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا فان استكبروا
فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه
هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ءامنتم من في السماء ان
يخسف بكم الارض دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث
النزول وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة
فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام
للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة
فالسؤال والتقرير المذكور يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر
ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض
دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتؤول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيله
الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن
احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا
كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى عمرو العراق
من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال
فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه
فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه او ملك
من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الايات والاحاديث
والعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل

في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الوصول اليه بالطاعة والتقدير بقاب
قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك
ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه
مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشاف
عما يظن انها معتقدة له من الاينية في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها
وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى
غير ذلك من التاويلات التي ذكرها العلماء لهذه الايات والاحاديث
ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها

المقصد الثاني

المقصد الثاني انه تعالى
ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض
الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود
وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين
الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم ومأخذها التوقيف ولا توقيف
ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان
وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر

كالسبيكة

نفسه ومنهم اي من المجسمة من بالغ ويقول انه على صورة الانسان فقيل شاب
امرد جعد قطط اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الراس واللحية
تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا
واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان
كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها
فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ لم يكن هناك مرجح من خارج
وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى الصفات كلها او الاحتياج اي احتياج
ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على
تقدير كونه جسما فيختص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص واختصاصه
بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح ويلزم الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار و
حجتهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما يشهد به
البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم

بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب
هو الجواب المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر
فنقول انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات وقد
ابطلناه واما عند الحكماء فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون
جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى المحل والواجب
تعالى مستغني عن جميع ما عداه المقصد الرابع انه ليس في زمان اي ليس وجوده
وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان
معنى كونه مكانيا لا يمكن الا في مكان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف
فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان
اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور
فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه
يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا زلية والتغير الدفعي
متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان
قطعا نعم وجوده معه مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني
او آني اي واقع فيه فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد يقدر به
متجدد فلا يتصور في القديم فاي تغير فرض الزمان امتنع ثبوته لله تعالى
تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل الذي مهدناه آنفا تعلم مما ذكرنا آنفا
سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو رأي
الحكماء فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا
لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا
كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها ونعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده
في زمانين والا لكان تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته
مع الازمان ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف
به الباري تعالى وانه اي ما ذكرناه من انه ليس زمانيا يبسط العذر في
وروده ورود الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلة الواقعة
فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا

زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة
على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي
وعن بعضها بصيغة المستقبل ويسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن
من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا في الازل
وههنا اسرار اخر لا اظهرها ثقة بفطنتك منها اذا قلنا كان الله تعالى موجودا في
الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده
تعالى واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق
الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانية ومنها
انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض ومستقبل وحال فلا يلزم من علمه
تعالى بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان المقصد الخامس
في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد
الاثنين مطلقا وفي انه سبحانه وتعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان
الحلول هو الحصول على التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى
عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض المعنى
بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اي
الى المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم مع حاجة
الواجب قدم المحل فيلزم المحالان معا وايضا اذا دخل في شيء فان المحل ان
قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اي
وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب اخس الاشياء لحلوله فيه وايضا
فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول
لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام دون
بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم الحلول في البقة والنواة وانه ضروري
البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه
تابعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان
الحلول مفسر باختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض
بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز هنا تنبيه كما لا يحل ذاته
في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذات مطلقا

بل الاجسام واعلم ان المخالف فى هذين الاصلين بعدم عدم الاتحاد و
عدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك
اختلف فى نقله اشار الى ما يفى بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما يقولوا بالاتحاد
ذات الله تع بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدنه
اى ببدن عيسى او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشئ غير ذلك وح فاما
ان يقال اعطاه الله تع قدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن خصه الله تع
بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم فهذه ثمانية احتمالات
باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول
والسابع بط لما ستبينه اى لا مؤثر فى الوجود الا الله وهذا كلام اجمالى
واما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمة الكتاب كان فى عزيمة ان يشير هنالك
الى جميع الملل والنحل اشارة حقيقية لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار على
بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية و
الاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لا ينكر ففى
طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه
الشر ويكلمه بلسانه وفى طرف الخير كالملائكة فان جبرائيل ع م كان يظهر بصورة
دحية الكلبى والاعرابى فلا يمتنع ح ان يظهر الله تع فى صورة بعض الكاملين
واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه
العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن
اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض الصوفية
وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه فى قول النصارى
والكل بط سوى انه تع خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم ورأيت من
الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك مشعر بالغيرية
ونحن لا نقول بها بل نقول ليس فى دار الوجود غيره ديار وهذا العذر اشد
قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترئ على القول
بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز

المقصد السادس

المقصد السادس فى انه تع يمتنع ان يقوم بذاته
حادث ولا بد اولا اى قبل الشروع فى الاحتجاج من تحرير محل النزاع
ليكون التوارد بالنفى والاثبات من الجانبين على شئ واحد فنقول الحادث

هكذا وجدنا

الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له ويتجدد فيقال له متجدد
ولا يقال له حادث فثلثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها
فى ذاته تع الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات
كذا ذكره الآمدى فى ابكار الافكار وقال الامام الرازى فى نهاية العقول
اختلف المعتزلة فى تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية
والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات فى ذاته
تع الثانى الاضافات اى النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى
يقال انه تع موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما ينسب
الى ما يستحيل اتصاف البارى تع به امتنع تجدده كما فى قولنا انه ليس بجسم ولا بجوهر
ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه تع موجود مع كل
حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة
سلب بعد ان لم يكن اذا عرفت هذا الذى ذكرناه فقد اختلف فى كونه
تعالى محل الحوادث اى الامور الموجودة بعد العدم فمنعه الجمهور من
ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم به
اى يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز
ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج البارى اليه فى الايجاد
اى فى ايجاد الخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث فقيل الارادة وقيل هو قوله
كن فخلق هذا القول او الارادة فى ذاته تع مستند الى القدرة القديمة
حينئذ
واما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين
واتفقوا على انه اى الحادث القائم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته
من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا فى اثبات هذا المدعى وجوه
ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته تع لجاز ازلا او لا والا لازم بط اما الملازمة
فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى
الى الامكان الذاتى فان القابلية اذا لم يكن لازمة عارضة كان الذات فى
ذاتها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها
ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها
لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم يكن لنا

حاجة الى هذا لم يتعرض له وايضا فيكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها
للذات ازلا طارية على الذات فيكون صفة زائدة عليها عارضة لها وح فلابد
للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك
والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التس في القابليات المحصورة بين الحاصرين
وذلك مح واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيدوم
القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي ازلية القابلية تقتضي
جواز اتصاف الذات به اي بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الا
به اي بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا
وصحتها ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا
هف الثاني من تلك الوجوه صفاته تعالى صفات كمال الخلو عنها نقص
والنقص عليه تع اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا لكان خاليا
عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تع لا يتاثر من غيره ولو قام به حادث
لكان ذاته متاثرة عن غيره متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان
اللازم مما ذكر نحوه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اي ازلية صحة
وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمح فان صحة وجود الحادث ازلية
بلا شبهة والمح هو صحة الازلية اي صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس
بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا يستلزمه كما في الحوادث
اليومية على ما مر تحقيقه فان احدهما غير الاخر وايضا ما ذكر نحوه منقوض
اذ لو لزم وصح لزم مثله في وجود العالم وايجاده فانه موصوف في الازل
بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون للعالم ازليا
وهو مح فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية
الازلية امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم
امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة لازمة فلا يلزم امكان ازلية
المفعول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتاثير فانها ازلية كما اشرنا اليه
فيلزم امكان ازلية المفعول ولا في الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب
عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان يكون ثمه صفات كمالية لا صفة متناهية
لا يمكن تنافيها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات

الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينفك عن الكمال الممكن له الا الى كمال
آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن كل كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن
حصول غيره فيلزم ح فقد كمال غير متناهية فكان فقده اي فقد كل
واحد منها لتحصيل كمال غير متناهية هو الكمال لا بالحقيقة لا وجدانه
مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير بنا في برهان التطبيق على راي
المتكلمين كما سيشير اليه المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك
اذا اردت بالتاثر عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول
المسئلة اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تع سوى هذا فيكون قولك انه
لا يتاثر عن غيره مدعاك فيكون مصادرة على المط وان اردت ان
هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من غير فاعل غيره فلم ان ذلك لازم
من قيام الصفة الحادثة به لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته
اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتيب والتلاحق واما على سبيل
الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات في اوقات مخصوصة يوجد الحادث
في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال مبني
على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضد الثانية ضد الحادث
حادث الثالثة الذات لا يخلو عن الشيء وضده الرابع ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث والثلث الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها
فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني واندفع به حدوث
تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول اتفاق على انه متكلم سميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تع قلنا الحادث تعلقه اي
ما ذكر من الصفات وانه اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز
تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف
على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة
والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث
او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب

لا يصح جزاء للمؤثر في الصحة فيتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة قلنا
المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة
الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراكهما في الصحة الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم
بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حصل
فيه صفة الخالقية وهو العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية
يتعلق بالمعلوم فيتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات
الاضافية او من الحقيقة والتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قال الكرامية اكثر
العقلاء يوافقوننا فيه اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه
باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن
المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية بحدث
بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية
يثبتون النسخ وهذا رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود
فيكونا حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها
في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته كما مر فقد ذهبوا
ايضا الى قيام الحوادث بذاته تعالى والجواب ان التغير في الاضافات وهو
جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهي
او يرتفع وكذا مراد ابو الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية
يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه و
الحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظائرهما
فانها اضافات لا وجود لها تنبيه على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به
الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة
وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية
وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم
الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما في القسم الثاني فانه لا يجوز
التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه المقصد السابع اتفق العقلاء على انه
تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم
واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات

المقصد السابع

الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها
تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية
فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم من حيث انه ملائم
كما لا في ذاته الملتذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى
اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته
اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى
والجواب انا لا نسلم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد
لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون
وجود القابل وان سلم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكه مماثل للادراك
بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال
الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطنة سليمة
المرصد الثالث في توحيده تعالى افراده من سائر التنزيهات هنا ما ثبت
وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع
وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول
لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايز بالتعين
لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين
الداخل في هوية كل من ذينك المشاركين فيلزم تركيبهما اي تركب هوية
كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه محال اذ يلزم ان لا يكون شيء
منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي
اذ حينئذ يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدست وهو فارسي بمعنى اليد
يطلق على التمكن في المناصب والصدارة تم استدلالهم على هذا المطلب
الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ولم يمكن منع كون الواجب
على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب
حينئذ وانما لم يمكن منعهما اذ قد فرضنا عينهما اي عرفتهما بين المقدمتين و
اثباتهما مما تقدم الثاني من الوجهين الوجوب الذي هو نفس ماهيته لو كان
هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه فيمتنع التعدد في الواجب اما الاول
وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فاذ لولاه فاما ان يستلزم ويقتضي

التعين والوجوب فيلزم تأخره اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر
المعلول عن علته ويلزم الدور ولان الوجوب الذاتى الذى هو عين الذات
يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له او لا يستلزم ولا يقتضى شىء منهما
الآخر فيجوز الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا
لهما معا حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه مح اذ يستحيل ان
يوجد شىء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين
الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهذا ايضا
بناء على كون الوجوب ثبوتيا لتحقق كونه نفس الماهية واما الثانى وهو ان
الوجوب اذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد فلما علمت ان الماهية
المقتضية لتعينها ينحصر نوعها فى شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون
فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الاول
لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء
اذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع
يحيلان المقدورية فيستوى النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذا يلزم
وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه بط لما بينا من امتناع مقدور
بين قادرين واما باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد
شىء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين
واما الترجيح بلا مرجح الثانى من الوجهين اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن
من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما بط اما الاول فلانا نفرض وقوع
ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح فيلزم اما وقوعهما معا
فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم
حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع كل واحد منهما
هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل
مرادهما معا هف وايضا واذا فرض ما ذكرناه فى ضدين لا يرتفعان كحركة
جسم وسكونه لزم المح وهو ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الآخر
فالذى لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثانى وهو ان
يمتنع ارادة الآخر ضده فلا يكون ذلك الشىء الذى امتنع تعلق ارادة الآخر

الآخر به هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل واحد من الالهين وارادته به فالذى
امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وارادته
فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هذا خلف لانه خلاف للقدرة وقدم انه
يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل العقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد و
اعلم ان لا مخالف فى هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون
بوجود الهين واجبى الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان
اطلق عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة
او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله
حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا وان الواحد
لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية
من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده
ظ لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم
ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى قادر سميع بصير
والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويصفون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا ولا
شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من
يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة
فلا يجتمعان فى واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى
الذى اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اى ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع
والتنزل عنه يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير
وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد
الهان كما ذكرتم فيعارض خطابيتهم بخطابية احسن من ذلك مآلا او اكثر
اقناعا **المرصد الرابع فى الصفات** الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاول

المقصد الاول

فى اثبات الصفات لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى
ذهبت الاشاعرة ومن تأسى بهم الى انه تعالى صفات موجودة قديمة زائدة
على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع
بسمع بصير ببصر حى بحيوة وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها اى نفى

الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات
وكذا سائر الصفات مع خلاف الشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم
من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لا يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات
تفصيل يأتي في كل مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه
ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد
فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا وذلك ان علة كون الشئ
عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا
حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرط
فيمن غاب عنا وقس على هذا سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد
من الموقف الاول كيف والخصم اي القائس كما وقع في كلام الآمدي قائل
ومعترف باختلاف مقتضى الذات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد
لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فينا لا تخصص بخلاف
ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد
في الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد يمنع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة
والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه يقينا هو العالمية والقادرية
والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان
مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة
الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات بمثابة
حمل الشئ على نفسه واللازم بط لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف
قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا امكان للجزئية قطعا تعينت الزيادة على
الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر
ونظائرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك واما زيادة ما صدق عليه هذا
المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصور اي مفهوم
الوصف والذات معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون
حمل الآخر اي الذات عليها حصل المط وهو زيادة الوصف على الذات ولكن
انى ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتها الوجه الثالث لو كان العلم نفس
الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموا لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم

المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في
باقي الصفات التي ادعي انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اي
الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم
والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع
هو الثاني دون الاول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم و
حقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد
من الموصوف والصفة يشهد لمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن
ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي تمنع التصديق بها فلا حاجة بنا
الى استدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله
صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تع يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك
بل يحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تع فانه لا يحتاج
في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها
منكشفة عليه لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال
في القدرة فان ذاته تع مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي
بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة
في الحقيقة متغايرة في الاعتبار والمفهوم ومرجعه الى [illegible] الى نفي الصفات
تعالى حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان
له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات
اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاتها وقد تقدم ابطاله والجواب لا نم بطلانه
وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مر من
ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر ايضا من ان
الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قدماء الثاني
عالميته وقادريته واجبة فلا يحتاج الى العلم والجواب ان العالمية عند نافي [?]
نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم بالنصب على جواب النفي [?]
عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تع وليس هناك صفة
اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا يكون محتاجة معللة

بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات
عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعنى
صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه
وان اردتم انها اى العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظ فان الصفة فى حد ذاتها
محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى الثالث صفته تع صفة
كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره
الذى هو تلك الصفة وهو بط اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير
ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع
فيه وان اردتم به غيره اى غير المعنى الذى ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه
ثم بينوا لزومه لما ادعيناه وتلخيصه ان المح هو استفادته صفة الكمال من غيره
لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى لا الاول
لكنه يتجه ان يقال تاثيره تع فى صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم
محذور ان التس فى صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا
بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فلجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض
مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفة كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة
جدا المقصد الثانى فى قدرته وفيه بحثان الاول فى ذاته تعالى قادر

المقصد الثانى

اى يصح منه ايجاد العلم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه
عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم
على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى
المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام
واما كونه تع قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين
الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود
لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينها
فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه واشار المص الى الاحتجاج على كونه
قادرا بقوله لانه اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور
الاربعة اما نفى الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التس

الامورين
ن

او التس او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها
دليل على بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه موجبا
اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد
فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجدا ويستند فان
لم يستند فهو الامر الثانى من تلك الامور فان استند فاما ان لا ينتهى الى
قديم او ينتهى وان لم ينته فهو الامر الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر
لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلابد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية
مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تس مح اتفاقا وان انتهى فلابد هناك من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتس فى الحوادث سواء
كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام
ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى
يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى بما علمت
من ان الممكن الحادث يحتاج الى المؤثر والثالث بما مر فى مباحث التس
والرابع بان الموجب التام ما يلزم اثره وتخلف اللازم من الملزوم
مح وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث
منه فى وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج
الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المص وان شئت قلت فى اثبات
كونه تع قادرا ان كان البارى تع موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى
بط بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب
ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف
عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر
حادث ويتس اى لزوم التس فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة
وكلاهما مح واعلم ان هذا الاستدلال الذى اشار اليه بقوله وان شئت
قلت انما يتم باحد الطريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات الله
تع وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا
قديم مختار ليس بجسم ولا جسمانى يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته
المختلفة فلا يلزم من ايجاب البارى وقدم الحوادث وان بين مع ذلك

ايضا انه لايجوز قيام حوادث متعاقبة لانهاية لها بذاته تع اذ لو جاز ذلك
لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة
بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا اثبت حدوث
ماسوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات الحادثة المتعاقبة
الى ما لانهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب
القديم لايكون حادثا بل يشمل الحوادث فان الصادر بلا شرط او بشرط قديم
قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثانى من الطريقين
ان يبين فى الحادث اليومى ان لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى
نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة دائمة اذ على تقدير هذا الاستناد
جاز ان يكون المبدا الاول موجبا مقتضيا لمقتضى الحادث اليومى على مادة
بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب
اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل فى الامور المترتبة اذ لم يكن مجتمعة
وزعموا ان الحركة الدائمة الواسطة بين عالمى القدم والحدوث فانها ذات
جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم و
باعتبار تجددها صارت واسطة فى صدور الحوادث عن المبدا القديم
واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان البارى موجبا لكان الحادث اليومى مستندا اليه
بواسطة او بغير واسطة قديما وهو محال فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق
ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول
اذ لو جاز قديم سوى ذاته تع وصفاته او جاز تعاقب صفاته التى لا يتناهى
لم يلزم الامر الرابع اعنى التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان
يكون ذلك القديم مختار الاحكام واما على الثانى فلجواز استناد الحادث
الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف
الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون البارى تعالى
موجبا واما غير تام فى المؤثرية لتوقف تاثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية
قائمة بذاته تع وانت بعد احاطتك بما تقدم من المباحث خليق بان لا يشكل
عليك ذلك اى بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ماسوى الله تع فبما
مر من المسلك العام فى حدوث العالم مطلقا اعنى مسلك الامكان والمسلك

او المسلك الخاص بالاجسام مع نفى المجردات واما بيان امتناع تعاقب
الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقى احتج الحكماء على
ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها ماصرح به المص وعبر عنه بقوله الاول
لانه الذى عليه يعولون وبه يصولون وتقريره ان الفاعل لا يجوز ان يكون
قادرا تتعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين له كتخصيص الجسم
بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ماعداه من الاشكال والالوان
اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغنى الممكن عن المرجح لان نسبة القدرة الى
الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته وانه يسد باب اثبات
الصانع اذ يجوز ح ان يترجح الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر
لان المؤثر مستجمع لشرائط التاثير لان الواجب وكذا قدرته وتعلقها
فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو يبطل لان اثر القادر حادث اتفاقا خصوصا
على رايكم واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومن ذلك المرجح
لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا هو وصدوره ايضا فيحتاج الى
مرجح آخر ويلزم التسلسل فى المرجحات والجواب نختار ان تعلقها باحد المقدورين
انما هو بذاتها لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه
الى داع كما بينا فى طريقى الهارب وقدحى العطشان قولكم اولا يستغنى
الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الاخر
بلا مرجح وداع ترجح احد طرفى الممكن فى حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه
اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر
قادر بلا مرجح اى بلا داعية غير الترجح بلا مرجح اى بلا مؤثر اصلا مغايرة
ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته اى من صحة الاول صحة الثانى الاترى
ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثانى بلا توقف ولذلك لم يذهب الى
صحته احد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة ترى جمعا
يجوزونه وربما نختار ان تعلقها لا لذاتها ويقال الفعل مع الداعى اولى
بالوقوع ولا ينتهى الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ايضا ولا يحتاج الى
مرجح آخر لينسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية التى لم ينته الى حد
الوجوب غير كاف فى صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر

قلنا نعم وانما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما
اذ نسبته الى الازمنة فاما القادر الذي هو موثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته
بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب
يخصص ذلك الوقت فان ضرورة العقل يدل على الفرق بين القادر المختار
والعلة الموجبة الا يرى ان كل واحد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه
وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق
بينه وبين الموجب فرق فان قيل هذا وجه ثان ظهر في اثبات الايجاب و
تقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقة من الازل الى الابد
بترجيح الحادث المعين وايجاده في الوقت المعين وان التغير في صفاته
مح فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار الا ان المص اورده في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته
متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت
معين فانه يجب وجوده في ذلك وح فاي فرق بين الموجب والمختار قلت
الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن قدرته فيستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط
تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع
عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين
تاثيره في احدهما ويمتنع في الاخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام
المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والالة والمصلحة
وزوال المانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى
وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في
ذلك بل في ان شرائط تاثير الموثر في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك
التغير انما يتصور اذا كان شرائط تاثير الموثر منفصلة عنه واما الذي يكون
مبدءا لكل ما سواه فان ذاته يمتنع التغير فكذا تاثيره في غيره لا يتغير اصلا ولا يجب
عنه يمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتاثيره المتفرع على ذلك
التعلق فان قيل هذا وجه ثالث ظهر وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود
والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم

والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء وح
لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نم ان العدم غير
مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول الى عدم علته كما ان وجوده مستند
الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من ان شاء فعل
وان لم يشا لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر
كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل
وهذا اولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لا يفعل
لان استناد العدم الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون عدم العالم ازليا فروع على اثبات القدرة كما هي عندنا اعني
ان يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تع
قديمة والا كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تع وقد مر بطلانه
وكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد
من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو بط
واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التس لان القدرة الاخرى حادثة ايضا
اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تع فيستند الى قدرة اخرى فيلزم
تسلسل القدرة الى ما لا يتناهى وهو ايضاح الثاني انها صفة واحدة والا
لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات
اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما بط اما الاول فلان القديم لا يستند
الى القدرة كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض
فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدرة غير متناهية
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو بط لان
وجود ما لا يتناهى مح مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة م
الى الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر وعندك لا يفيد
ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه
الا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تاثير
الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب

ان يكون بالايجاب فاذا اصدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر
عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات الثالث
قدرته تعالى غير متناهية اى ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا
فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف
فيسلب عنها التناهي واما تعلقا فمعناه اى معنى سلب التناهي عنه هو اثبات
اللاتناهي له ومعنى لا تناهيه ان تعلقها لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير
اى بما وراء ذلك الحد وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها
متناهية بالفعل دائما غير متناهية بالقوة دائما وهذه الاحكام الثلثة
المتفرعة مطردة في الصفات كلها فلا نكررها يعني ان كل واحدة من
سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية وصفة العلم قديمة
وواحد وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي عنها وغير متناهية تعلقا
بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها
غير متناهية بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها
من الاحكام المتفرعة فلا حاجة **تنبيه** القدرة صفة زائدة على
الذات لما بينا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد يحتج المعتزلة
على نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها
لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك
بينها سوى كونها قدرة فلو كان الصانع قدرة لم يصلح لخلق الاجسام لان علة
عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة
جائز عندكم فان القبح حكم واحد وقد علل النوع تارة بكون الشيء ظلما واخرى
بكونه جهلا الى غير ذلك وكما صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات
وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك
القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة يكون تلك
الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود اى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم
وجودها في نفسها الثاني القدر في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا فقدرة
الغائب ان كانت القدرة مثلها اى مثل احدى القدر التي في الشاهد لم يصلح

منع قولهم الحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة

لم يصلح قدرة الغائب لخلق الاجسام كنظيرها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من
مخالفة بعضها لبعض فلم يصلح لذلك ايضا والجواب منع ان مخالفتها للقدرة
الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر

البحث الثاني

البحث الثاني في ان قدرته تعالى يعم سائر الممكنات اى جميعها والدليل عليه ان
المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية و
نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت
على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتيازية اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور
اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص
البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال
جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق
القدرة به على قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر
وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد
ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون
اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها
جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا تدل على ايجاد بعض اخر فيها
واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى الممكنات كلها وهو
اعظم الاصول فرق كما سيتلى عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم
قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو
العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل والجواب
منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا في اثباته فقد زيفناه
الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك
هي المدبرات اما في عالمنا هذا الدوران الحوادث السفلية والتغيرات
الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها اى مواضع الكواكب
في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واظهرها نشاهد

من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال
بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتأثير
الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية
سيما اذا تحقق التخلف كما في توأمين احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية
الشقاوة ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة
لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق
فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية
شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما اثبتوه من الاحكام
لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم تدعون ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها
متساوية في الماهية فلا يمكن جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل
درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية الاتحكما بحتا وكذا الحال في جعل
بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب اخر وفي جعل بعض الدرج
شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونه فانها كلها على
تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد
بطل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا لبطل علم الهيئة اذ مبناه ان
الفلك بسيط وحركاته بسيطة متشابهة في نفسها والحركات المختلفة
المشاهدة والمرصودة يقتضي تحركات مختلفة على اوضاع متفاوتة يكون
حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت
واذا بطلت الهيئة بطل الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئات المتخيلة
لهم وان لا افلاك ولا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع وكيف يثبت لها احكام
مترتبة عليها لا افلاك وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية
فالبروج مكوكبة بالثوابت المتخالفة في الطبايع والعبرة في تلك الاحكام
ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات
وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فدار الاحكام المختلفة على اختلاف
اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا
نقول البروج كما علمت يعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم
وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف اثارا والسيارة بحلولها

يقال استتب الامر
اذا استقام وتهيأ
ح

بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج
المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها يسامتها كواكب متخالفة الطبايع
وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والاثار قلت تلك الكواكب تزول
عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى اخر وهو
باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك
يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا
فيعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان
الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تع لا يقدر
على الشر والا لكان خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب
انا نلتزم الثاني فانه تع خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ
الشرير عليه كما لا يطلق لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما
لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير
اي ذلك مقتضى نحيزته اي طبيعته والغالب على هجيراه اي دأبه وعادته
واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تع توقيفية الفرقة الرابعة
النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه
جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تع عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه
تع فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس
اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي
القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على
مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة
او سفه خال عنهما او مشتمل على متساويين منهما والكل ممتنع منه تع والجواب انها
اي ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا
وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تع فمنزه عن هذه الاعتبارات
فجاز ان يصدر عنه تع مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض
لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال
افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون
متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهواي

ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض
فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض
العبث انما يلزم اذا كان الفعل من شانه ان يتبع فعله الغرض لا من تعالى
عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل
التمانع وهو انه لو اراد الله تع فعلا من افعال العباد يوجده فيه واراد
العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما فيرتفع
النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على مراده والمقدر خلافه
لا يقال يقع مقدور الله تع لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما
مقاومة كما يتصور في قدرتي الهين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها
بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء فيتقاومان
فيه والجواب انه مبنى على تاثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما
تقدم وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما في هذا المقدور مم بل الله تع اقدر عليه
من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك
انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك تنافي الالوهية دون
العبودية **المقصد الثالث** في علمه تع وفيه بحثان الاول في اثباته وهو
متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبا
بهم وسنذكرهم لكن المسلك في اثبات كونه عالما مختلف اما المتكلمون فلهم
مسلكان الاول ان فعله تع متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على
حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول اعني اتقان افعاله
فظ لمن نظر في الافاق والانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات
سيما اذا تامل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الالات
المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه
التي قد كثرت عليها المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان
عالما فضروري وينبه عليه ان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة
تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من
سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم انه عالم
فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فمم ان فعله تع متقن

البحث الاول

وهو علم اعضاء الانسان

الرشيق الاستقامة مع الحسن والاعجاز

متقن اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة وينقض
خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه والموافق للمصلحة من بعض
الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان
مؤثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء او امر اتفاقية لنا ما هو
وكيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا انه اي دليلكم على اثبات علمه
منقوض بفعل النحل تلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار و
مسطر واختيارها المسدس واختيارها للمسدس لانه اوسع من المثلث
والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات
وما سواها من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق
من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها
سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا الة مع انه لا علم لها بما يصدر عنهما
وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما نشاهدها
من الصنع الغريب والترتيب العجيب الذي يتحير فيه العقول ولا يهتدي
الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع وتوضيحه
ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطابة اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه
عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح
منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني انا لا نم عدم علم النحل والعنكبوت
بما يفعله لجواز ان يخلق الله فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما
حال الفعل الا ما هو مبدء لذلك الفعل المسلك الثاني انه تع قادر لما مر
وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور
ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما مم اذ قد يصدر عن النائم والغافل
مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا واذا
جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة
والكثرة لانا نقول لا نم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانا نجوز صدور
قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا نجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم
ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تع ايضا
مسلكان الاول انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات

وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين الثاني
انه تع يعقل ذاته واذا اعقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حصول
المهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد القائم بذاته وهو حاصل في
شانه لان ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني
فلانه مبدأ لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته ولجميع معلوماته ويرد على المسلك الاول
منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذي
تمسكوا به قدم ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نم ان التعقل ما ذكرتم
وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان
اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من اين
ظهر ان الحالة التي نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقة ذلك الذي
ذكروه لا بد له من دليل سلمناه اي سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتم لكن لا يجوز
ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وبين ما حضر هو عنده فلا يكون الشئ
عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا يدرك انفسها مع كونها حاضرة
عندها غير غائبة عنها سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة
والبعيدة لانه اذا علم الشئ علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا
علما معا علم البعيد ايضا لانه معلول لهما نعم يلزم ذلك اذا علم الشئ الذي
هو علة وعلم انه علة له اي للشئ الاخر الذي هو معلولها وعلم انه موجود
وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فح يعلم وجود المعلول قطعا
لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل
على ثبوت العلم الاخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم تنبيه
مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم بالكليات و
ذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة
له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما علم
بمهيته المجردة كما استفيد من الاول او علم بعلته كما استفيد من الثاني يعلم علما كليا
فان المعلوم مهية كذا اما وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا

بكذا كما في المسلك الثاني والمهية كلية وكونها معللة بكذا كلي ايضا وتقييد
الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده مرة واحدة وههنا
محل تامل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام
بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا
ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير
في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم
الذكاء قد يناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم
من قاعدتهم المذكورة علمه تع بها ايضا لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص
القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية
فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في
العلوم اليقينية البحث الثاني ان علمه تع يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة
والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات و
الممتنعات وانما قلنا بعمومه المفهومات كلها لما مر في القدرة وهو ان الموجب
للعلم ذاته والمقتضي للعالمية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات
الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل
ايضا فرق ست الاول من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة
والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة
الشئ الى نفسه مح اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة
بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة
فان قيل تلك الصفة يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا
متحدين قلنا هي يقتضي النسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين
العالم وهما ممكنان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها
نسبة الاولى منهما بين المذكورين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال
سلمناه اي كون العلم نسبة محضة بين محل ومتعلقة لكن لا نم ان الشئ
لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذا النسبة
وكيف لا يكون كذلك وواحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال
ذلك اي علمنا بذواتنا جائز لتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء

البحث الثاني

الفرق الست المذكورين علم الله تعالى

كان تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلاهما ينافي الواحد الحق الذي لا تكثر فيه اصلا
فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب
اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به لانا نقول احدنا
على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المط اذ قد تحقق
النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون
العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان
قلت من اين يثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات
الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها
للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا الثانية من تلك الفرقة من
قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير
كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه في
مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من
العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم
بامور غير متناهية وهو مح لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به اي بانه عالم
بشيء وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة
والاجماع ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة
الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به
وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم
الامكان ثبت المدعى لان امكان الجمع والجواب انه ان امتنع منه تع علمه
بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم
بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن
بالفرض وايضا فقد مر بطلان ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه الثالثة
من الفرقة المخالفة من قال انه تع لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك
لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا
فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به عين العلم بها وهو بط واذا
كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء اخر فيكون له تع بحسب كل معلوم علم على حدة
فيكون في ذاته كثرة محققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي

التي لا يتناهى وذلك مح بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم
كثرة الاضافات والتعلقات وذلك لانا لا نم تعدد العلم بتعدد المعلومات
بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات
والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك
الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم
اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعلومية
اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان
له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير
متناه هف والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه
يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي
ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتموه وفيه نظر لان
ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو
غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف بالامر
لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال
المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه
معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي
تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد
منه في الحكم بعدم تعين الثاني المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي
وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها ولا يضر في تميز كل واحد
واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي
معلوما له تع تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنهما ايضا
فقال والحق ان نقول لا نم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية
بها يتميز عن غيره وانما يكون كذلك لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره
بالحد والنهاية وانه مم لان وجود التميز لا ينحصر في الحد الخامسة منها
من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا
ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس
في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى

والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه قالوا وكذا لا يعلم
الجزئيات المتشكلة وان لم يكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها
لان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة
المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة و
لا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته وذوات العقول والجواب منع لزوم
التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة
او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير
اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم
اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا
كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة محضة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه
مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه
سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول
الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة
مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن
لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد
عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه
وهذا الذي ذكروه ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا
في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع في زمان
مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما قبله او بعده كان
ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون
ثمه حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس
الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل
زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا
محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من
اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم
عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان

ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم
بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة
ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو
وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال
والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل
الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي
حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن
لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة
اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال
بعض الافاضل وهذا معنى قولهم انه لا يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه
بعضهم من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري
ذلك الذي ذكره تلك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة
فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اي المعلومين يستدعي اختلاف
العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع
هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي
بين شرطيهما وقد يعبر عنه اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل
البلد غدا ويجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم
لاجل تلك الظلمة دخول غد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف
يكون احدهما عين الآخر نعم لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول
غد علم من هذين العلمين ذلك انه دخل فيكون ح هذا العلم متفرعا على العلمين
السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما جعله الامام الرازي
في الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا
بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا

الى الوجه الثانى لاوجها على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه
سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس
كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى اوانه وغير المعلوم اى ما ليس معلوما
فى زمان غير المعلوم اى يغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير
المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب
كما هو فى الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع
وبالعكس وغير المعلوم غير العلوم فيتضح تغاير العلمين ابتداء ويشهد
لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع
علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاير التنافى وصفيهما
اعنى العلمية والجهلية كتنافى وصفى المعلومية والمجهولية المعتبرتين فى
الوجه الثالث وقد عد الامام الرازى وجها برأسه ثم ان ابا الحسين
بعد ابطال جواب مشايخه الثلثة وقوع التغير فى علم البارى بالتغيرات
وزعم ان ذاته تع يقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث
العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم اخر ورد عليه
بانه يلزم ان لا يكون البارى تع فى الازل عالما باحوال وجودات الحوادث
وهو تجهيل له تعالى عنه السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع
بمعنى سلب الكل اى رفع الايجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى كما زعمه الفرقة
الثانية اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شئ من
الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه بعلمه لانه شئ اخر ويلزم التس
فى العلوم والجواب انه تسلسل فى الاضافات لا فى امور موجودة لان العلم
من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اى تس الاضافات غير ممتنع كما عرفته
بل نقول كيف يلزم التس فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية
والحال انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى فانهما
قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم
بالمتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف فى مباحث العلم
من الموقف الثالث **تنبيه** العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به
لما مر من بيان زيادة الصفات على الاجمال وانكره المعتزلة بوجوه الاول

لو كان له تع علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد و
هو تعلق العلوم بمعلوماتها اجمالا او تفصيلا فيلزم ح تماثلهما لان كل علمين
تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما
معا لان المتماثلات يجب اشتراكهما فى اللوازم فان قيل فى جوابهم هذا لازم
عليكم فى العالمية فانه اذا تعلق عالميته تع بشئ وتعلق به عالميتنا من وجه
واحد لزم تماثلهما واشتراكهما فى القدم والحدوث فما هو جوابكم فى العالمية
فهو جوابنا فى العلم قلنا الظاهر ان يقولوا فى دفع هذا النقض عالميته تع تعلق
الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا اى هذان التعلقان
من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك
فى وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات قد يشترك
فى لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم تعرف
تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق اخر الى معرفة تماثلهما فذاك يتوصل
به اليهما والا نتوقف كما فى سائر الاشياء التى لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا
التماثل لكن لا يجب الاشتراك فى القدم والحدوث لان المتماثلات
قد يختلف فيهما كما فى الوجود فان وجوده تع قديم ووجود الممكنات حادث
مع تماثلهما وسر ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشئ فربما كان ذلك
الشئ مبدأ بحكم مختص الثانى من الوجوه انه تع عالم بما لا نهاية له فاذا
فرض ان علمه زائد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة
ان العلم بشئ غير العلم بشئ اخر والجواب ان التعدد فى التعلقات العلمية
وهى اضافة فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم
على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا على علمه ويتس العلوم
الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه فى الاضافات لان علمه واحد وله
تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون
الذات الرابع لو كان تع ذا علم لكان فوقه عليم واللازم بط اتفاقا
بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم والجواب المعارضة بقوله
تع وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه وتاويله
بالمعلوم خلاف الظ ان الله عنده علم الساعة كيف وانه اى قوله

ويوتى كل ذى علم عليم دليل لفظى عام يتبل يقبل التخصيص فيجب تخصيصه
بما عدا البارى سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل اللفظى على ثبوت علمه
المقصد الرابع في انه تع حى هذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه
عالم قادر لما مر من الدلائل وقد اطبقوا ايضا عليه اى على انه عالم الانزاعة
لا يعبا بهم كما عرفت وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن اختلفوا في معنى
حيوته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعى كما يشعر به كلام المحصل حيث
قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول
وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك
الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره
ابن سينا كما مر ولا يتصور الحيوة بشىء من هذه المعانى في حقه تع فقالوا
انما هى كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكما وابى الحسين البصرى
من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم
والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة
الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا
مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة
فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية هف فلا بد
من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح
ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله
والحق ان ذاته تع مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضى هو لذاته
الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح بلا مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك
الامر الذى يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها اى جعل ذلك
الامر انه نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس
الصحة فعليه الدليل المقصد الخامس في انه تع مريد وفيه مباحث الاول
في اثبات الارادة فلا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها
بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تع هى نفس علمه بوجه النظام الاكمل
ويسمونه اصطلاحا عناية قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول
بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول

اللفظى

المقصد الرابع

المقصد الخامس
البحث الاول

الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل
من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة
من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابو القاسم البلخى ومحمود
الخوارزمى ارادته تع هو علمه تع بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه
ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين
بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تع انحصر داعيته في العلم
بالنفع ونقل عن ابى الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة
على الداعى وقال الحسين النجار انه اى كونه مريدا امر عدمى وهو عدم كونه
مكرها ومغلوبا وقال الكعبى هى في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره
الامر به قال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة
للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع
واحتجوا عليه اى على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة
سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد من غير
فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فلان نسبته
الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذى وقع
فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص
وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه
والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح هف وليس ذلك
المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت
ولا العلم لانه تبع للوقوع اى العلم بوقوع شىء في وقت معين تابع لكونه
بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم
الدور فاذن هو اى المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر
والكلام ايضا اذ لا يصلح شىء منها للتخصيص قطعا وهو المط فان قيل
الارادة من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ
كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الاخر كما يجوز ارادة وقوع
واحد منهما في وقت واحد يجوز ارادة وقوعه في وقت اخر فيعود الكلام
فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيتس

صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اى تساوى نسبة الارادة الى
الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هى صفة تعلقها باحدهما ووقوعه
فى وقت معين لذاتها فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة
لذاتها باحد جانبى الفعل فى وقت معين على وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب
فى ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الاخر وح فيلزم الايجاب
وسلب الاختيار قلنا اى لا نا نقول وقد مر مثل وجوب الشئ بالاختيار لا ينافى
الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين
ان كانت مغايرة لارادة الاخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما
على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له
الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بلا غير الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى
صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن
مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذلك فاذا كان تعلقها
باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب وما ذكرتم من ان
الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نم ان كل
علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك فى العلم الانفعالى التابع لوجود المعلوم واما العلم
الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون
مخصصا كما اخترناه فى البارى سبحانه والاصحاب فى جواب الحكماء يدعون
الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شئ منهما مخصصا
وان كان العلم فعليا البحث الثانى ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة و
لا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى
مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل فى الارادات الموجودة وقالت المعتزلة
اى الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها
لا بذاته تعالى وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل
الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المص ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون
صفة وهو ضرورى البطلان فانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن
الذى يحدث فى المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة

على صفة معينة بوقت معين ويتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى
للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا
المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود
المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها
المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم
فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا
قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تع حكموا
بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تع التجاوا الى انها قائمة بذاتها
وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم
التسلسل فى الارادة على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته
تعالى قد مر بطلانه خاتمة فى ضبط مذاهب المتكلمين فى كونه تع مريدا
قال الامام الرازى فى الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته
وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد
قولى النجار كان مريدا من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من
علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته تع وهو قول النجار الاخر واما معللا بغير ذاته
وح اما ان يعلل بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث
اما قائم بذاته تع وهو قول الكرامية او موجود لا فى محل وهو قول الجبائية
وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله ولم تر احدا ذهب
اليه ويبطل الاول انا نعلم ونشك فى كونه مريدا ويبطل الثانى لزوم كون
الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل
فى الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تع والسادس
خاصة انه يلزم وجود عرض لا فى محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات
سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تع مريدا بها اولى من كون
غيره تع مريدا بها وكون ذاته تعالى لا فى محل كذلك الارادة لا يجب اختصاصها
به لان كونه لا فى محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت المقصد السادس
فى انه تع سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عم
فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن

المقصد السادس

وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله لانه معلوم ضروري
بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه
بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع
والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب
اتصافه تعالى بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها
الاولى انه حي كحيوتنا مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع اذ
حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا
لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا
بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما
عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء
القابلية رأسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا
كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو عن
الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء
خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن
عن النقايص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحة عزته مبراة عن شوايب
النقص وح فليعول عليه اى على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء اذ قد اطبقوا
على انه سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف
وحجية الاجماع الدال على التنزه ان اثبتناها بالظواهر من الايات و
الاحاديث التى تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر
اقوى منها اى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات
كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى
التمسك بشئ يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث
بالاضعف وان اثبتناها اى حجية الاجماع بالعلم الضرورى من الدين
فذلك العلم الضرورى ثابت في المسئلة التى نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة
بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم
الضرورى فانه تطويل للمسافة بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين
بالضرورة كما ذكرناه **تنبيه** قد تقدم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون

يزعمون ان الادراك اعنى السمع والبصر وسائر اخواتهما نفس العلم بمتعلقه
الذى هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه
فانا نجد بالبداهة بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة
الثانية مشتملة على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذاك الزائد هو الابصار
وللخصم في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا ان السمع و
البصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين
الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى
ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة
والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقد اراد فلاسفة الاسلام
فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق
والشم واللمس لعدم ورود النقل بها فاذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد
له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات
وبصرها مما لا يمكن بالعقل الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك
وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن
المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اى التأثر
المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا
الا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك
التأثر او مشروطين به ولئن سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب
كذلك فان صفاته مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فيجوز ان لا يكون سمعه و
بصره نفس ذلك التأثر ولا مشروطا به الثانى اثبات السمع والبصر في
الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق
في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن
الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت المقصد

المقصد السابع

السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر
انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون ان الله امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا

وكل ذلك من اقسام الكلام يثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف
على تصديق الله اياه اذ لاطريق الى معرفته سواه وانه اى تصديق الله ايا
اخبار عن كونه صادقا وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا اقد توقف
صدق الرسول على كلامه تع فاثبات الكلام لله سبحانه به اى بصدق
الرسول دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق
دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن
الذى يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى
ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلام الله تع صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تع
قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما
هو كذلك فهو حادث فكلام الله تع حادث فافترق المسلمون الى فرق
اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما
فى صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى فى كبراه وفرقتان اخريان
ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوا فى احدى مقدمتى الاول على التفصيل المذكور
والى ما ذكرناه اشار المص بقوله ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان
بذاته تع وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى
القياس الثانى وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف
التى تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الاخر منها فيكون له اى
للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الاخر انقضاء فلا يكون
هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اى من الحروف التى لها
اول زمان وجود او آخره او اجتماعا او اجتماعا معا فيها يكون حادثا لا قديما
والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها
حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تع لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا
بصحة القياس الثانى وقدحوا كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة
كلامه تع اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست
قائمة بذاته تع بل يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبى عليه

عليه السلام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا
صححوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهو ان كلامه تع
صفة له وهذا الذى قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا
ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تع لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى
القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم
قائم بذاته تع فنمنع صغرى القياس الثانى ونزعم انه غير العبارات اذ قد
تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى
النفسى بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة
والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس واحد
لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير
غير المتغير اى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات
ونزعم انه اى المعنى النفسى الذى هو الخبر هو غير العلم اذ قد يخبر الرجل
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسى الذى هو الامر غير
الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان
مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب
عبده لعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره
عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر
لا حقيقة اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اى المعنى
النفسى الذى يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة
قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذات الله تع قال المص
ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر
والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه
او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان
ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليهما من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد
وح لا يثبت معنى نفسى يدرك بالعبارات مغايرة للارادة كما يدعيه الاشاعرة
لكنى لم اجد فى كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارة فى الخبر راجع الى العلم

القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى الارادة المأمور به وفي النهي الى كراهية
المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقدم ما فيه اذا عرفت
هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام الله تع وهو خلق
الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة
بغير ذاته تع فنحن نقول به ولا نزاع بيننا في ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن
ونثبته من كلام النفسي المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه
لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تع فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي
المعنى النفسي واثباته فاذا الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم
بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما النسبة الينا فيكون نصبا
للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا اي بلا تقييد
بالنفسي واللفظي بحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم حجة
علينا ولا يجري عليهم الا لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا الا ان
يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة وح ينفعهم ادعاء هذا
التقدير بحصر القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان
فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا
القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق
الاذهان وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر والخبر
في الازل ولا مأمور به ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه
والثاني لو كان كلامه تع قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه يكون
كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه
به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في
كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون
كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا وهذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم
والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل
ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي
ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من
ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله

وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب ولا شك في كونه سفها
بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء ع والجواب
عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من
تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو
ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة
فلا بد في الكلام ايضا من مخصص يعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق
الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض
فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى
وهذا ذكر مبارك وقوله تع وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تع وما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن الا استمعوه و
هم يلعبون محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا
الثاني قوله تع انما امرنا اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا
شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة الواقعة
في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبل كون الشيء اي وجوده بقرينة
الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التأخر
عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث
خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على
الكائن الحادث بمدة يسيرة فظ ايضا دلالته على الحدوث الثالث
قوله تع واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله تع الواقع
في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع
كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي
هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان
كلام الله تع قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل
حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا
لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اي القرآن معجز اجماعا و
يجب مقارنته اي مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه
فيكون حادثا مع حدوثها والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون

قديما سابقا عليها فلا اختصاص له اى بذلك المدعى وتصديقه السابع
انه اعنى القران موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة
الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة بذاته تع الثامن قوله عم
فى دعائه يارب القران العظيم ويارب طه ويس فالقران مربوب كلا
وبعضا والمربوب محدث اتفاقا التاسع انه تع اخبر بلفظ الماضى نحو انا
انزلناه وانا ارسلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال فى الازل فلو كان
كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع فى الماضى ولا يتصور ما هو ماض
بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع فى القران وهو
رفع او انتهاء ولا شئ منهما يتصور فى القديم لان ما يثبت قدمه امتنع عدمه
والامام الرازى جعل هذين الوجهين فى الاربعين من الادلة المعقولة
والحق ما اختاره المص والجواب عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث
اللفظ كما لا يخفى على المتامل وهو غير المتنازع فيه كما مر تحقيقه **تنبيه** كلامه
تع واحد عندنا لما مر فى القدرة من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما
بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار
واما الثانى فلان الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود عدد لا يتناهى
واما انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق
فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ واحد على وجه مخصوص يكون
خبرا وباعتبار تعلقه بشئ اخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال فى البواقى
وقيل كلامه خمسة هى الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو فى
الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال
واورد عليه انها انواعه فلا يوجد بدونها اذ الجنس لا يوجد الا فى ضمن شئ
من انواعه والجواب منع ذلك فى انواعه تحصل بحسب التعلق يعنى انها ليست
انواعا حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هى انواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه
بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد بعيد
جدا كما توهم وهو تفريع على ثبوت الكلام لله تع وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا
اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اى الكذب فى الكلام الذى هو عندهم
من قبيل الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على

على اصلهم فى اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تع وستعرف
بطلانه الثانى انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب فى كلامه ارتفع
الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به عن احوال الاخرة
والاولى وفى ذلك فوات مصالح لا تحصى فالاصلح واجب عليه تع عندهم
فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شئ اصلا بل
هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلثة اوجه الاول
انه نقص والنقص على الله تع مح اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب
فى كلامه ان نكون نحن اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا فى كلامنا
وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذاته تع يكون
صادقا والا لزم النقصان فى صفته تع مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه فى الحروف
والكلمات التى يخلقها فى الجسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول
خلق الكاذب ايضا نقص فى فعله تع فيعود المحذور نبه اشار الى دفعه بقوله
واعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النقص
فى الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا
المنكرون للقبح العقلى كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم
النقص فى افعاله تع الثانى انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم
الحادث بذاته تع فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا
جاز زوال ذلك الكذب وهو مح فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم
وهو امتناع الصدق عليه بط فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له
ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثانى ايضا انما يدل على كون الكلام
النفسى صدق لانه القديم واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسى
فلا دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذى
يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد بصحته
ودلالته على الصدق فى الكلام النفسى واللفظى معا خبر النبى عم بكونه صادقا
فى كلامه كله وذلك اى خبر النبى عم بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدين
فلا حاجة الى بيان استناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر
عن الانبياء كونه تع صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبى عم انما

انما يعلم بتصديقه تع له وانما يدل تصديقه اياه ءم على الصدق اى صدق النبى ءم
اذا امتنع عليه تع الكذب ووجب ان يكون كلامه تع صادقا فصدق النبى ءم
انما يعرف بصدق الله تع فيلزم الدور اذا ثبت صدقه تع بصدق النبى ءم كما
فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلى لا قولى ودلالتها على
التصديق دلالة عادية لا تتطرق اليها الشبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمص
مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تع على وفق ما اشار اليه فى خطبة الكتاب
ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر
القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى
كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ
له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه
علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام
الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى
على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى
فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته الله تع
وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ
حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو
اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره
محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام
الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة المقصد الثامن فى صفات اختلف فيها

المقصد الثامن

وفيه مقدمة ومسائل احدى عشرة فالمقدمة هى انه هل لله تع صفة وجودية
زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع التى هى الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر والكلام شنعه بعض اصحابنا مقتصرا فى نفيها

فى نفيها على انه لا دليل عليه اى على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى
ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه فى نفس الامر مم وان
سلم لم يفد ايضا الا انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد
على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما تحصل
بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غير ما ذكرنا لعرفنا لكنها لا نعرفها بل لا طريق
لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص
ولا يدل شئ منهما على صفة زائدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ
هو اى التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف
تصديق النبى ءم على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال
معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة
كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض وهو من عداهم
وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك
ما كلفوا به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات اخر بيانها فى تلك
المسائل الاحدى عشرة الاولى البقاء اتفقوا على انه تع باق لكن اختلفوا فى كونه
صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه
وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق
دونه اى دون البقاء كما فى اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء واجيب عنه
بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعنى ان
البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى
الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود فلو دل ذلك الذى ذكرتموه فى البقاء
على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لان
العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة اذ
حاصلها الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعنى الوجود ولزم التسلسل
فى الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد وان يكون حادثا مع ان
الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف
بصفة لا يقتضى كونها وجودية كتجدد معية البارى تع مع الحادث وكذا زواله
ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف

ونفاه اى نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضى ابو بكر والامامان امام
الحرمين والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود
فى الزمان الثانى لا امر زائد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زائدا لكان له
بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة
البقاء والمفروض ذو الروح بتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء
البقاء نفس البقاء كما قيل فى وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان
فلا يتسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا
كما مر الثانى لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان
الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده فى الزمان الثانى معلل به والا اى
وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن
الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه
الغنى المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان و
جوده فى الزمان الثانى معلل به ممنوع غاية ما فى الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع
البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون
تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه اشار بقوله وان اتفق تحققهما معا

تنبيه اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود فى الزمان الثانى امر زائد على الذات
يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود
فى الزمان الثانى زائد على الذات واخرى بانه معنى زائد يعلل به الوجود فى
الزمان الثانى واول الوجهين للنافين ينفى المعنى الاول من معنيى البقاء
لان الاستمرار لو لم يكن باقيا لم يبق الوجود مستمرا ولا ينفى الثانى لان البقاء
اذا كان امرا يعلل به الوجود فى الزمان الثانى لا يلزم ان يكون له بقاء اخر
والوجه الثانى منهما ينفى المعنى الثانى دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود
وكونه زائدا على الذات احتياج الذات فى وجوده الى البقاء الذى هو الاستمرار
فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم واحاله الجمهور متفقين على انه تع
قديم بنفسه لا بقدم وجودى زائد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة
ودليله على كونه صفة موجودة زائدة ما مر فى البقاء ونص هنا ان يقال
القديم قد يطلق على المتقادم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى

كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم فى اول زمان حدوثه بل
بعد وقد يتجدد له القدم بعدما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم
الذى هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة بابطاله اى ما مر مع ابطاله فلا حاجة
الى اعادة شئ منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين هو الاوجه لصحته والذى
يختص بابطاله انه ان اراد به اى بالقدم انه لا اول له فسلبى فلا يتصور كونه وجوديا
او انه صفة لاجلها لا يختص البارى سبحانه بحيز كما فسره اى كما فسر كلام
ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحاق الاسفراينى فانه قال معنى كلامه انه تع مختص
بمعنى لاجله يثبت وجوده لا فى حيز كما ان المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزا
ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك
يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه الى وجوده لا فى حيز فان قلت هذا السلبى
معلل بالقدم لا نفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية
او غيرهما من المعانى فالتصوير اى فعليه تصوير ذلك المعنى المراد اولا ثم التقرير
والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذى اوردناه ههنا فى ابطاله منضم
الى ما سبق فى مباحث الامور العامة من انه اى القدم امر اعتبارى لا وجود له
فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء
لما وصف الله تع بالاستواء فى قوله تع الرحمن على العرش استوى فقد اختلف
الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء الى صفة القدرة
قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اى استولى
وقال الاخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اى استولينا
لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة اى
يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تع وايضا لا فائدة لتخصيص العرش
لان الاستيلاء يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب
لا يشعر به كما فى قوله تع والله غالب على امره نعم ربما يوهم سبق تلك الامور من
خصوصية من اسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص وعن الثانى بان الفائدة هى
الاشعار بالاعلى على الادنى اذ هو مفرد فى الاولى منها ومن ان العرش اعظم المخلوق
فاذا استوى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه
بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان له

لان القديم يكون بالنسبة الى الزمان لا المكان

بشرح خ

اولى كذلك بينهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اى الاستواء
ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله تع ثم استوى الى السماء اى قصد
اليها وهو بعيد اذ ذلك يعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب
الشيخ فى احد قوليه الى انه اى الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات
السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم نقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل فى اثباته على
الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به
الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء
الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال الله تع ويبقى وجه ربك كل شئ هالك
الا وجهه اثبته الشيخ فى احد قوليه وابو اسحاق الاسفراينى والسلف صفة
ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال فى قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود
وهو كما قبله اعنى الاستواء فى عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر
مع قيام الاحتمال تنبيه الوجه وضع فى اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة
ولا يجوز ارادتها فى حقه تع ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه
لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى فتعين المجاز والتجوز
عما يعقل ويثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات
فان الباقى هو ذاته تع مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة الخامسة
اليد قال الله تع يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى
فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات
لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال
الاكثر انهما مجاز ان عن القدرة فانه شائع وخلقته بيدى اى بقدرة كاملة
ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تع
تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه فى قوله تع ان طهرا بيتى للطائفين
مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خصص المومنين بالعبودية له ذلك فى قوله
تع ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن
القادرية بناء على اصلهم الذى هو نفى الصفات واثبات الاحوال وقال
بعضهم مجاز عن النعمة وهو فى غاية الضعف اذ لا يلايم نسبة الخلق الى اليد
وقيل صفة زائدة وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد

يوجد فى بعض النسخ بدله وقيل صلة زائدة اى لفظة بيدى زائدة كما فى قوله
دعوت لما نابنى مسورا فلبى فلبى يدى مسور وهو فى غاية الركاكة والحق
كما فى الاول اى كالتحقيق الذى ذكرناه فى الوجه من انه موضوع للجارحة
وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة
العينان قال الله تع تجرى باعيننا ولتصنع على عينى وقال الشيخ تارة انه
صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر انفا فان
اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال
فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم
الصفة السابعة الجنب قال الله تع ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت
فى جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد فى امر الله تع كما قال الشاعر
اما تتقين الله فى جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اى تلمع وتتحرك
ورقراق السراب ما تلألأ منه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار
فى الحملاق او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه اى بجنابه وحرمه الصفة
الثامنة القدم قال ع م فى اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه فى النار
فتقول قط قط بعزتك اى حسبى حسبى وفى رواية اخرى حتى يضع رب
العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض اى يجتمع وتقول قط قط بعزتك وكرمك
وفى اخرى يقال لجهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه
عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بمالك خازن النار او بمن تمرد نفسه
عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية انس فى اثناء
حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع
قال النبى ع م ان قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفى رواية ان قلوب
بنى آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء
ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التاويل فكما فى اليدين الصفة العاشرة
اليمين قال الله تع والسموات مطويات بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظ
الصفة الحادية عشر التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة
اخذا من قوله تع كن فيكون فقد جعل قوله تع كن متقدما على كون الحادث

فقد حمل قوله كن منقلبا على كون الحادث اعنى وجوده والمراد به التكوين و
الايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة
لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب
ان الصحة هى الامكان وانه للممكن ذاتى فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات
لا يعلل بالغير بل به اى بامكان الشئ فى نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور
لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون
اى كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى
كذلك اى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها اثر القدرة
هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول فى نفسه و
هذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى
فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها
يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشئ المقدور له فلا يحصل بها
منه احدهما بعينه بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك
الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين قلنا كل منهما اى من ذينك الطرفين
يصلح اثرا لها اى للقدرة وانما الاحتياج فى صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص
بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبدأ الكون
غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد فى حديث
ليلة المعراج وضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فى كبدى ولا يجوز اثبات
الجارحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل
مأول بالتدبير يقال فلان فى كف فلان اى فى تدبيره فالمقصود من الحديث
بيان اللطافة فى تدبيره له وبيان انه وجد روح اللطافة فان البرد يطلق
على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد فى الحديث انه ضحك حتى بدت
نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو مأول بظهور
تباشير الخير والنجح فى كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى
ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو التواجد عبارة عن ظهور ركنه مكان
متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الايات
والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها

وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته
بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان المقصد
الخامس فيما يجوز عليه تع اى يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه
مقصدان المقصد الاول فى الرؤية والكلام فى الصحة وفى الوقوع وفى شبه
المنكرين فهنا ثلث مقامات المقام الاول فى صحة الرؤية وقد طال نزاع
المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تع يصح ان يرى ومنعه الاكثرون
قال الامدى اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤية الله تع فى الدنيا والاخرة
جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون
وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم فالحق انه لا مانع من هذه الرؤيا
وان لم يكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا فى انه تع يرى ذاته والمعتزلة حكموا
بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته ولا بد اولا
من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند
التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية
بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا فى حصول العلم فيهما الا ان حالة الاولى
فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم اذا رايناه فانا نعلم
بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان فى الثانية زيادة ليست فى الاولى قالت
الفلاسفة اى تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تاثر الحدقة لا الى الزيادة فى
الانكشاف التى هى الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء
ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده ولا يتأتى له ان يدفعه اى هذا التخيل
عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها
فى الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثانى ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء
زمانا طويلا ثم حول عينيه الى شخص ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من الخضرة و
البياض فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحول
الثالث ان الضوء القوى يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها
بحيث لو نظر الرائى بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما
فلولا تاثرها اى تاثر الحاسة منه بل منهما لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذى
ذكرتموه يدل على تاثر الحدقة عند الابصار واما ان تلك الزيادة التى هى

المقصد الاول

المنتمين اى المنتسبين اصله منتميين حذفت احدى اليائين ؎

مطلب مهم

الابصار اليه اى الى التأثر فلا دلالة عليه فلا هواى فلا الابصار بنا وبل الرؤية هواى تأثر الحاسة ولا هى مشروطة به عند نا لجواز ان يرى الله سبحانه من غير ان يتأثر عنه وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله تع فى الحى ولا نشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها من الشرائط التى اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله تع ليس جسما ولا جسمانيا ولا فى جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان يحصل لرؤية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبرة عنها بالرؤية هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم فى ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفى جهة واما الذى لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه اى على جواز رؤيته تع بالنقل والعقل

المسلك الاول

فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه هو الاصل فى هذا الباب والعمدة من المنقولات فى ذلك قوله تع حكاية عن موسى عم رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عم سال الرؤية ولو امتنع كونه تع مرئيا لما سال لانه ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المح فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله بذلك فى كتابه الكريم بل ينبغى ان يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة الثانى ان الله تع علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن فى نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى عم لم يسال الرؤية بل يجوز ان يراد بها العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل ابى الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائى واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا فالصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة فى ارنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا ثم نقول يمتنع حملها والنظر وان استعمل

استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظ لا يجوز الا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئى المؤدى الى الرؤية فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملها اى حمل الرؤية المطلوبة عليه اى على العلم الضرورى ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك مما لا يعقل لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغى ان يطابق السؤال وقوله تع لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم الضرورى باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثانى من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسال ارادة ذاته بل سال ان يريه علما وامارة من اعلامه وامارته الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسال القرية اى اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى اريد علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تاويل الكعبى والبغداديين والجواب انه خلاف الظ فلا يرتكب الا لدليل ايضا ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله تع لن ترانى فانه نفى لرؤيته تع لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم ولا يطابق الجواب السؤال ح واما ثانيا فلان تحرك الجبل الذى شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنبئ عن رؤية الاية اى العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن ترانى على هذا التاويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الاية فى تحرك الجبل لا فى استقراره الثالث من تلك الوجوه انما سالها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه فى قوله ارنى ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة تقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤول وهذا تاويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظ فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى مصدقا فيهم لكفاه فى ردهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة والا اى وان لم يكن مصدقا

منهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن
تراني اخبارا عن الله تع لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا
الجواب بل الحاضرون هم المسبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع
انكارهم بمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم
الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى ع في زجرهم الى سؤال
الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل
لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل
على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان
بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن
لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت
وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه ومعجزاته
وردعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سألها لنفسه
وان علم استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك
الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في
العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعل فعل
ابراهيم وسؤاله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال او لم تؤمن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة
الى الدليل والجواب ان العلم يقبل التفاوت فانه كامر صفة توجب تميزا لا يحتمل
متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يؤل قول الخليل تارة بما يضعف
وهو انه مخاطبة منه بجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه
ان خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدور الجبرائيل
فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روي عن انه اوحى الله تع اليه اني
اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم ع انه ذلك
الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع انه كان يمكنه اي يمكن موسى ذلك
اي طلب التأكيد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار
الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون طلبها خارجا عما يليق
بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية

ليس
بيان

الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب عندنا
هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة
الى انه تع واحد وانه كلف عباده باوامره ونواهيه تعريضا لهم الى النعيم المقيم
وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده
يجوز ان لا يكون شريعة موسى آمرة بمعرفة انه تع يستحيل رؤيته او يعلم موسى
امتناع رؤيته والسؤال بطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب
الزام ان النبي المصطفى المختار دوم بالتكلم في معرفة الله تع وما يجوز عليه
ويمتنع دون احاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام هي البدع
الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا
بلزوم البعث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما يبعد عنه من له ادنى تميز فضلا
عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله تع بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر
بالتجسم على رأيكم لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم
وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول في جوازها من الانبيا ما سيأتي
من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض عليه من وجهين الاول
انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول مم والثاني
مسلم بيانه انه لو علقه اي وجود الرؤية حال سكونه لزم وجود الرؤية بحصول
الشرط الذي هو الاستقرار وهو بط فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته
ولا خفاء في ان الاستقرار حال الحركة مح فيكون تعليق الرؤية عليه تعليقا بالمح
فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل
من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فانه
استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه مح لذاته
وايضا فان استقرار الجبل عند حركته اي في زمانها ليس بمح اذ في ذلك الوقت
قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه انما المح هو الاستقرار مع الحركة اي
كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت الاخر بدلا صاحبه الثاني من الوجهين
انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية وامتناعها بل بيان عدم
وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان
المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما

قطعيا والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذى هو ممكن فى نفسه
فاما ان يقع المشروط فيكون هذا ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق به وايراد
الشرط والمشروط لا نه منتف على تقديرين وجود الشرط وعدمه لا يقال
فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا
نقول ان المتبادر فى اللغة من مثل قولنا ان ضربتنى ضربتك هو الربط من جانبى
الوجود والعدم معا لا فى جانب العدم فقط كما هو المعتبر فى الشرط المصطلح تذنيب

تذنيب

كل ما سنتلوه عليك فى المقام الثانى مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها
وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب
والله الموفق للصواب المسلك الثانى من مسلكى صحة الرؤية هو العقل والعمدة

المسلك الثانى

فى المسلك العقلى مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابى الحسن والقاضى ابى بكر
واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا
نرى الطول والعرض فى الجسم وبهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من
الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من
الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما
من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو مح فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى يتركب منها الجسم
فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة
مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها
عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية
بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير محقق حال العدم
لكان ذلك اى اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة
على تقدير استغنائها عن العلة اى طرفى الوجود والعدم على سواء وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر
الواحد وهو صحة كون الشئ مرئيا بالعلل المختلفة وهى الامور المختصة اما بالجوهر
واما بالعرض وهو غير جائز لما مر فى مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة
اما الوجود والحدوث اذ لا علة مشتركة بين الجوهر والعرض سواهما فان

الاجسام لا توافق الالوان فى صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين
لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار
عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا من العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف
به العدم ولا ما هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا
الوجود فاذن هو اى علة المشتركة الوجود وانه مشترك بينها وبين الواجب لما تقدم
من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة فى حق
الله تع فيتحقق صحة الرؤية وهو المط واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية
كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعرى
يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشئ تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه
الاشياء التى ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك اى بعدم رؤيتها فانه
تع جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق
رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة
وخروج من حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو الا استبعاد ناش
عما هو معتاد فى الرؤية والحقائق اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ
من العادات بل مما يحكم به العقل الخالص من الهواء وشوائب التقليد ولا شبهة
فى ان الرؤية بالمعنى الذى حققنا فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر المحسوسات
ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نم انا نرى الجوهر
والعرض مقابل المرئى هو الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض وهما جوهران
قلنا الحكم برؤيتها صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب
انا قد ابطلنا ذلك اى كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار
الذى هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه
بما لا حاجة الى اعادته ونزيد ههنا لابطال وجود المقدار العرضى انا لو فرضنا
تالف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا
وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض فعلم انه لا حاجة فى الطول الى شئ سوى
الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها وايضا لا امتداد الحاصل
فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذى هو المقدار بها والا لقام
المقدار الواحد بها اى بتلك الاجزاء وان كانت متناثرة متفاصلة وهو ضرورى

وفيه بحث وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون قيام المقدار مشروطا باجتماع الاجزاء على وجه مخصوص دون الامتداد ثم لا يلزم الدور المذكور ح فلا صدراده

البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالاجزاء فلا يكون
الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فرجع الطول الى
الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المط
الثاني من وجوه الاعتراض لا نم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان و
الامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي لا حاجة الى علة والجواب
تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الامدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى
متعلق الرؤية ضروري ويعلم ايضا بالضرورة انه اي متعلق الرؤية امر
موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نم
ان علة صحة الرؤية الرؤية يجب ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض
اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول
صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان ما يسد كل
منهما مسد الاخر ورؤية الجسم لا يقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس
اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا والعرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الوا
بالنوع بالعلل المختلفة لما مر في مباحث والمعلولات فعلى تقدير تماثل
الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد
بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما
اي من الجوهر والعرض فانا اذا رأينا الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا هويته
من الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندرك
فضلا عن ادراك انها اي جوهر او عرض هو واذا ادركنا زيدا فانا نراه رؤية
واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما تقوله
الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام
فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي اعضاؤه
والى اعراض تقوم بها اي بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى
لو سئلنا عن كثير منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها
اذ كنا اي زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي
بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي

الذي به الافتراق بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك
لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة يستلزم الاطلاع على خصوصيات
جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية
القائمة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه فيصح رؤيته
الرابع من وجوه الاعتراض لا نم ان المشترك بينهما اي بين الجوهر والعرض ليس
الا الوجود والحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية
والمعلومية وسائر المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية
الذي فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم
والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات
الشاملة لهما فلا يصلح شئ منها متعلقا للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية
لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي نعلمها فيهما
اي في الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق
الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية
بها يمتاز كل منهما عن القديم وانما هو الحدوث وقد ابطلناه ايضا واما بدون
ذلك وهو مطلق الوجود ويتم بذلك المط الخامس لا نم ان الحدوث
لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك
اي عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر
فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك اي لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس
الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل هو مسبوقية الوجود بالعدم
فلا يكون عدميا قلنا ذلك اي كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا يرى
ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس
لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزم الشيخ القول بان وجود
كل شئ نفس حقيقته وكيف يكون حقيقة الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة
القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون
جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي عين ماهية كل واحد منها و
ذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عنده لفظيا
لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الامدي عن هذا السؤال

والجواب حينئذ المعارضة بما سبق فيه اي في باب الامكان من الادلة الدالة على كونها وجوديا

وفيه بحث وهو ان الهوية المشتركة امر كلي لا وجود لها في الخارج فلا يصلح علة لصحة الرؤية كما لا يخفى

وفيه انه يجوز ان يكون متعلق الرؤية ذات الممكن بشرط الوجود لا الامكان ولا الوجود وحده فان المراد بالعلة ... والاعتباري لا وجود له في الخارج في الامور العامة

بان المستمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الشئ مشتركا كالقاضي وجمهور
الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق
الالزام ولا يجب كون الملتزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا
عند المص قال والجواب انه لا معنى للموجود الا كون الشئ ذا هوية لما
عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية متمايزة بحسب الهوية
الشخصية وذلك اى كون الشئ ذا هوية يتمايز بها امر مشترك بين الموجودات
باسرها بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما
والتزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فشيئيات
الاشياء اى خصوصياتها التى يتمايز بها بعضها عن بعض وهى هيئات
وخصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك
فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لا سترة به فما ذكره
الشيخ من ان كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية
هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى
الثانى بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان حتى يقوم
احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد
الذى ادعاه الشيخ على ما مر فى الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه
وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود
عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة
بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء
كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة
الاقدام ومضلة الافهام وهذا الذى حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من
التقرير والتحرير بذلنا الجهد ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان
التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول
عارض يظهر بادى الراى كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ فى مباحث
الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافى ما تقدم حيث قال وجود كل شئ
عينه ولله العون والمنة فى ادراك الحقايق والاهتداء الى الدقايق السابع

شيئيات جمع شيئية

وفيه ان الاتحاد بهذا المعنى متفق بين الحكما فلا وجه للتخصيص بالشيخ

مطلب

السابع من الاعتراضات لانم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى
فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما فى الحادث لجواز ان يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب نعلم مما قدمناه اليك وهو بيان
ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون
الشئ ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما فى الشبح المرئى
من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة
لم يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المص
فى ترويج المسلك العقلى لاثبات الرؤية لدفع لكن لا يلتبس على الفطن المنصف
ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى
كمفهوم الماهية والحقيقة ولا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح
البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها
فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذى بصيرة فليس
يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من
الاحوال الا يرى الى قولك كل شئ فهو كذا وفى هذا الترويج تكلفات اخر
يطلعك عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل فى هذه المسئلة
على الدليل العقلى متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى
من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عدتها المقام الثانى فى وقوع الرؤية ان المؤمنين
سيرونه يوم القيمة اى فى الدار الاخرة قال الامام الرازى مستدلا
على وقوع الرؤية الامة فى هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح الرؤية
وترى والثانى لا ترى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه
لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الوقوع والصحة
فى النفى والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا وهو اى هذا الاستدلال
غير صحيح كما ذكره الآمدى لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما اذا ذهب البعض
بعض المجمعين الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول
بالموجبة الكلية او نفى ما اثبته كما اذا ذهب الى الموجبة الكلية وبعضهم الى
الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى
الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية واحدث القول بالموجبة

المقام الثانى

الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارق للاجماع اذ ليس بين القولين قدر
مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدى المسئلتين والاخرى في
اخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو
التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع
ولا يخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجمعين
وان كان خارقا لما قال به طائفة اخرى وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا
هذه كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القايل قايلان مثبت
لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما لم يقل به احد
من الامة لكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة
وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا
بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه المسلكان
المسلك الاول قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج
بالاية الكريمة ان النظر في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى
بنفسه قال الله تع انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال ما ينظرون
الا صيحة واحدة اي ينتظرون ومنه قوله تع فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة
وقول الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولّى فان غدا لناظره قريب
اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر
الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام
يقال نظر الامير لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى
قال الشاعر نظرت الى من حسّن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق
تقضي والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فيكون واقعة
في هذا اليوم وهو المط واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نم ان لفظ الى
صلة للنظر بل هو واحد الالاء وهو مفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية
نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما
ولا يخون الى اي نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله فهل
لكم فيما الي فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي فيما عندي ومعنى
الاية ح عند ربها منتظرة نعمته والجواب ان انتظار النعم غم ومن ثم

شعر

النطاسي والنطيس الطبيب وقيل الشامي في الطب

ومن ثم قيل للانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان الاية وردت
مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك
في دار ثوابه فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنظارة الوجه لا في الانتظار
المؤدي الى عبوسته والثاني ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال
الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح
التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح
اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله
نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور
الهلال والجواب لا نم ان النظر ههنا اي فيما ذكر من الامثلة للانتظار
مع الاول اي يرون تلألؤه كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمنع
حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكورات في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف
والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اي على غير الرؤية كالانتظار
وفي الثاني اي ناظرات الى جهة الله تع وهو العلو في العرف ولذلك ترفع اليه
الايدي في الدعاء او ناظرات الى اثاره اي آثار الله من الضرب والطعن
الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تع لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر
بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من
اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطون
من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا والجواب ظاهر وفي الثالث
اي يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا وان سلم مجيئه
مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الاية اذ لا يصلح بشارة كما مر من ان انتظار
النعمة غم ووصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى
حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان
بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على
الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى والرؤية لا ينظر
اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تع تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرناه ولانه يوصف بالشزر

اي اشد وصف له بالشزر
ومنه الحديث كنا اذا احمر البأس اي الحرب
اي اشتد كما في الصحاح

خ
لنضارة

الحيا مقصور المطر
شعر

ازورّ عن الشئ مال عنه بمجمل اللغة

الشزر النظر بمؤخر العين مغضبا بمجمل اللغة

والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح
للرؤية بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي هذا
كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظ فلا يكون النظر الموصول بالى
حقيقة فيها والا لزم الاشتراك ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يخبر عن تحققه
تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين
كونه مرادا في الاية لجواز ان يراد ناظرة الى نعم الله ولم اي ولاي شئ يترك
هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل
الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب
الحدقة لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رايته لم يصح نقله من
العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمناه قلنا ربما
يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم ما زلت انظر
الى الهلال حتى رايته اي الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات
اي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي
هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في
التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الاية على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار
الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله مع ان الاشياء التي يمكن
اضمارها كثيرة كنعمة الله تع وجهة الله واثار الله ولا قرينة ههنا لبعضها
فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم ايضا تقليب
الحدقة طلبا للرؤية بلا من الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون
مرادا في الاية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يضم اليه الاضمار
تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق
اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فلتحمل الاية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شئ
وهو المط وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة
جدا وح لا يصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها

المسلك الثاني

اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع كقوله تع في الكفار كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلزم منه كون المؤمنين غير محجوبين
عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا

ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد فيه اي في اثبات بل في صحته ايضا
اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى
كون هاتين الايتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد

المقام الثالث

لليقين المقام الثالث في شبه المنكرين وردها وينقسم تلك الشبه الى
عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وهو ان يقال لو جاز رؤيته
تع لرايناه الان والتالي بط بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية وهو انه لو جازت
رؤيته لجازت في الحالات كلها لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته
او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شئ من الازمنة فجازت رؤيته
الآن قطعا ولو جازت رؤيته الآن لزم ان نراه الان لانه اذا اجتمعت
شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة
عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك
يختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وينتفي بانتفائها
والثاني كون الشئ جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة
اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ
آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة
كما في المرئي في المرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه
البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة
وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة
وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر
بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط
بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره هناك
لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره
للحاسة المعتبر في الشرط الثاني ثم نعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله
تع الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست البواقي منها مختصة بالاجسام
وهما اي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته
والجواب عن الشبهة اما اولا فلانا لا نم وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط

الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم
الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى
الكل فى حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لانه اذا اتصل
بطرفى المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى
ويخرج منها اى من العين الى وسطه خط قائم على سطحه ينقسم ذلك الخط المثلث
المذكور الى مثلثين قائمتى الزاوية الواقعة عن جنبى الخط القائم فيكون الخط
القائم الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل واحد من الطرفين
وترا لزاوية قائمة ووتر القائمة فى المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء
المرئى متساوية فى القرب والبعد بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئى
اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط بدون الطرفين لانا نقول نفرض
هذا التفاوت الذى ذكرتموه فى هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية
الطرفين لاجل البعد فاذا فرض ان بعد المرئى بقدر ذلك البعد الذى
لطرفيه وجب ان لا نرى اصلا فاذا نرى فهذا البعد لا اثر له فى عدم
الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية فى حصول شرائط
الرؤية وبعضها غير مرئى فلا يجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء
اى صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع
الاجزاء ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب
رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا يختلف بضيق
الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى المرئى وسعتها
فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئى انما ترتسم من الرطوبة
الجليدية فى زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئى وان اختلافه
بالصغر والكبر فى الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها وهذا هـ
اذا قرب المرئى فى الغاية او بعد فى الغاية صارت الزاوية لسعتها فى الغاية
حال القرب او لضيقها فى الغاية حال البعد كالمعدوم فانعدمت الرؤية
ح لعدم انطباع الصورة قال المص وضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من الاجزاء
التى لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رؤى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم
كما هو فى الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها

او بعضها اصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر
منه ورؤيته اى رؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه توجب
ان لا يرى الا ضعفا ضعفا واكبر من ذلك وهو بط قطعا ورؤيته اكبر باقل
من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب
ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت ح بالصغر والكبر
فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا
لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله وان لم يجب
حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها
وهو سفسطة قلنا هذا معارض اى منقوض بجملة العاديات فان الامور
العادية يجوز نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة هنا فكذا الحال
فى الجبال الشاهقة التى لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك
لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون
سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من
وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا نجزم به الا بعد العلم
بهذا واللازم بط لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجر الى
ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه نظريا واما ثانيا فهو انا لو
سلمنا الوجوب اى وجوب الرؤية فى الشاهد عند حصول تلك الشرائط لقيد وكنا
لم يجب اى لما ذا يجب وجود الرؤية فى الغايب عند حصولها اذ ماهية
الرؤية فى الغايب غير ماهية الرؤية فى الشاهد فجاز اختلافهما فى اللوازم
والشرائط كما يشترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغايب وح جاز
ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغايب الثانية من تلك الشبه
شبهة المقابلة وهى ان من شروط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما
فى حكمها نحو المرئى فى المراة وانها اى المقابلة فى حق الله تع مستحيلة لتنزهه
عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة
جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين
بقة اندلس او فى الغايب لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجاز ان لا يشترط
فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه على ما فى اللباب

الثانية

ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى الذات المخصوصة كنسبة الانكشاف
المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في
الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه الثالثة فيها شبهة الانطباع وهى ان
الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تع محال اذ لا يتصور له
صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر وهو ان يمنع كون الرؤية بالانطباع
اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين واما الشبه السمعية فاربع لا ست
كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تع لا تدركه الابصار والادراك المضاف
الى الابصار انما هو الرؤية فمعنى قولك ادركته ببصري ومعنى رأيته لا فرق
الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر
فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالاية نفت ان تراه الابصار
وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة
في جميع الاوقات لان قولك فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات
فلا بد ان يفيد ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الاخرة
لما ذكرنا ولانه تع تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من
الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تع عنه فظهر
انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا من الافعال كالعفو والانتقام
فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه الاول
في الاستدلال بالاية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت
الاحاطة بجوانب المرئي او حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اي لملحقون
وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الى
الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة
اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها اي نفي المحيطة عن الباري تع
لامتناع الاحاطة به نفيها اي نفي المطلقة عنه قوله لا يصح نفي احدهما مع
اثبات الاخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيته وما ادركه بصري اي لم يحط به
من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان تدركه الابصار
موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها
النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه

لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم
ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم
اولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق
فيه حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا هذا ما نقوله لو ثبت
ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه
الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص
البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا
الثالث من الوجوه انها اي الاية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام
فانها لا تعم في الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة (عن الوقت والزمان) ونحن نقول بموجبه حيث
لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الاية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم
منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الاية
نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم منه نفي
الرؤية بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثاني اي واما الجواب عن الوجه
الثاني من وجهي الاستدلال بالاية وهو قوله تمدح الباري سبحانه تع
بانه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فاين الدليل عليه واذا ثبت ان سياق
الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة
على صحة الرؤية لانه لو امتنعت الرؤية لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا مدح
للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اي في عدم الرؤية
للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد الثانية من الشبه السمعية
انه تع ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا وقد استعظمه وذلك في
ثلث ايات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة
او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية
ممكنة لما كان طالبها عاتيا متجاوزا الحد مستكبرا رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق
بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الاية الثانية واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال الاية
الثانية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى

اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك
السؤال ظلما وجزاهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان
سؤالهم هذا سؤالا بمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب
ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم
انزال الملائكة في الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الاية الثالثة مع
امكانهما بالاتفاق ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما فعله اي
منعه حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم الها اخر اذ قال بل انتم قوم تجهلون
ولم يتقدم موسى ع م على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وطلبهم وقدم هذا
في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبهة قوله تعالى
لموسى ع م لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ع م ابدا لم يره غيره اجماعا
والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تع و
لن يتمنوه اي الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة
والرابعة منها قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكلمه للبشر في الوحي الى الرسول
وتكلمه عن وراء الحجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا
لم ير من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم ير هو اصلا
لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال
الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وما ذا فيه من الدليل على نفي الرؤية تذنيب

تذنيب

الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية
يكون من غير مواجهة ولا في مقابلة ولا في حكمها اذ يمتنع ذلك في الموجود
المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام
الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين
لهم في اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اي ادعاء الضرورة
منهم ههنا الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما
ليس بحيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرع اي فرع ذلك
الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكروه وهمي
فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية

والمجسمة في الرؤية المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله تع والكلام في الوقوع
والجواز وفيه مقامان المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله غير معلوم للبشر
وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير
من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة
كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه العدم ابديا
لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا عالما قادرا
فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة
وعلى معروضها قال الامدي كل ما نذكره صفات خارجة عن ذاته كصفات
النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدءا
والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة
المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على ان ثمة حقيقة مخصوصة
متميزة في نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة المميزة
فلا تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور
الاثر الخاص اعني جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل ان
حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها
الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى
غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه اي نفي ما يعلم فيه من
صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة تمنع
تصوره عن الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة
وعكسه اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بمعلوم هو المط احتج الخصم بانه لو لم يكن
ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها
بالصفات الاخر والجواب ظ وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه
بل بوجه ما المقام الثاني الجواز في جواز العلم بحقيقة الله تع خلاف منعه
الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي
ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر يشعر بالامتناع وانما منعه
الفلاسفة لان المعقول اما بالبداهة واما بالنظر اما في الرسم فلا يفيد الحقيقة
واما في الحد فاذن لا يعلم الحقيقة الا بالبداهة او بالحد وحقيقته تع ليست

بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب
منع حصر المدرك بالكنه في البداهة والحد لجواز ان يخلق الله تع علما متعلقا
بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس في شخص بلا سابق نظر كما سبق من ان النظري
قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان يجب ان يفيد الحقيقة
فلا يمتنع ان يفيدها المرصد السادس في افعاله تع وفيه مقاصد المقصد
الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تع وحدها ليس
لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة و
اختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مقدورا لله تع ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه
مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجودها
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة
هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع
القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجواز اجتماع المؤثرين على اثر
واحد وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته
اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها
افعاله تع كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله
وتاثيره وكونه طاعة في الاول ومعصية في الثاني بقدرة العبد وتاثيره
وقالت الحكماء وامام الحرمين وابو الحسين هي واقعة على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تع في العبد اذا قارنت حصول الشرائط
وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة
العبد على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وهذا اما مع
اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة او دونه اي دون
الاتحاد فاما مع كون احدهما اي احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة
في انه ليس قدرة الله تع متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث
في القديم فيتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تع
موجبة للفعل وهو مذهب الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي

المقصد الاول

اي اكثرها

اي بدون ان يكون احدهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان
المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو
ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد والمقصود
ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا في ان الفعل الاختياري
للعبد واقع بقدرة الله تع لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن
في نفسه وكل ممكن مقدور لله لما مر من شمول قدرته للممكنات باسرها وقدم
مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن
مقدور لله على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية الله تع ولا شيء
مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين
على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار
والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اي الملازمة
فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله ممكن وقوعه منه
على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما
لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحال مشروط بالعلم به كما
تشهد به البداهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد ان
يكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان
النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية
ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك
الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر
الفرد ويركب الجسم منه فيكون البطوء في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك
منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة
لان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه الحركة وهي صفة توجب المتحركية
مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اي الثاني
والثالث المذكورين لابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف
في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها
لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم حركتها وتقصد الوجه الثالث العبد
لو كان موجدا للفعل بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه

وفيه ان الجمع بين الامرين ومن في افعل
التفضيل ليس بجامع كما عرفت في موضعه

والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا
لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى السبب فينسد
باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اى من العبد باختياره والا لزم
التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اى
عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع التخلف
عنه والا لم يكن الموجود اى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب
منه الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويتعطل اخرى مع وجود ذلك
المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده محتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون
ما فرضناه مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب
الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق
الاستقلال كما زعموه واورد عليه ان هذا ينفى كون الله تع قادرا مختارا
لامكان اقامة الدليل بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا
فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما مر تقريره
فالدليل منقوض بالواجب تع واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد
محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هى الارادة الجازمة لكن ارادة العبد
محدثة فافتقرت الى ان ينتهى الى ارادة يخلقها الله تع فيه بلا ارادة و
اختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادات التى يفرض صدورها عنه وارادة الله
قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورد فى اللباب هذا الجواب الذى
ذكر فى الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع
الارادة القديمة كان تع موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن
المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى
ذكرتموه فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل وانما
يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف وفيه اى فى
هذا الرد نظر فان ماله اى مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة
البارى الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث

الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف
الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب معه الفعل
فلا يكون العبد مستقلا واما فعل البارى تع فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق
فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح
اخر فيكون تع مستقلا فى الفعل وح لا يتجه النقض ويتم الجواب ولما كان
لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا
اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه
وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول
اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافى كونه قادرا مختارا
قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام
الى ذلك الاختيار ويتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا فى فعله باختياره
بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى
استقلاله فى القدرة عليه لكن يتجه ان يقال اسناد ارادته القديمة الى ذاته
بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق
شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث انما يصلح الزاما
للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى وبكون الفعل معه واجبا
كابى الحسين واتباعه والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد
طرفى المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل
بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد
تكرر عليك مرارا بما اغنانا من اعادته والمعتزلة القائلون بان العبد موجد
لافعاله الاختيارية صاروا فريقين وابو الحسين ومن تبعه يدعى فى
ايجاد العبد لفعله الضرورة اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لا حاجة به
الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى
المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوى اى الساقط
منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستند الى دواعيه واختياره
وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منهما بخلاف الاخيرين

اذ لا مدخل فى شئ منها لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسين انكاره اى
انكار كون العبد موجد الافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة
والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه
عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار فى الاولى وعدمها فى الثانية
لا الى تاثيرها فى الاختيارية وعدمها اى عدم تاثيرها فى غيرها وذلك لانه
لا يلزم من دوران الشئ كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والدواعى
وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم
ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اى كون المدار علة للدائر
ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا
اخيرا من العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من كان
قبله من الائمة كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له
بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة عن هذا المتنازع فيه
اما نفى المخالف فظ واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه فكيف تسمع منه نسبة
كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثانى ان سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه
علم ان ارادته للشئ لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك
الارادة سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة
للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها اى من
المقدمات التى علمها بوجدانه انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف
يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى نهاية العقول والعجب من ابى
الحسين انه خالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما
دون الاخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اى فعله لاحدهما دون الاخر
على الداعى لاحدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب
ولزمه من الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجد الفعله كما هو
مذهبنا ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم
الضرورى بذلك قال الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول
بتينك المقدمتين يبطل مذاهب الاعتزال يعنى فى مسئلة خلق الاعمال وما
يبتنى عليها لكنه لما ابطل الاصول التى عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه اصحابه

كما فى دوران احد الامرين
المتساويين مع الاخر منه سلمه الله

والناس قبل ابى الحسين اما منكرون
كون العبد موجدا لافعاله
اختيارا واما معترفون بذلك
مثبتين دعواهم بالنظر كجميع من
تقدمه من المعتزلة منه سيف الدين
الابهرى

اصحابه لرجوعه عن مذاهبهم فلبس الامر عليهم بما لغته فى ادعاء العلم الضرورى
بذلك والا فهذا التنافض اظهر من ان يخفى على المبتدا فضلا عمن بلغ درجة
ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق فظهر انه فى هذه المسئلة جرى على مذهبنا
لانه قال بالاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب
حصوله عنده حصوله لانا في القول بان القدرة الحادثة مؤثرة فى وجود
الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما
ادعى العلم الضرورى فى الاول اى التاثير لا فى الثانى اى الاستقلال حتى
يتجه ما اورد نحوه عليه لانا نقول غرضنا فى هذا المقام سلب الاستقلال الذى
يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو
الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال
بالكلية اذ لا فرق فى الفعل بين ان يامر الله عبده بما فعله هو فى نفسه وبين
ان يامره بما يجب عنده فعله ويمتنع عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين غير
متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده
فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق فى العقول
بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب
حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب الاعتزال
وظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال فى هذه المسئلة وان ذلك المبالغة منه
تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غيره اى غير ابى الحسين فيستدل عليه اى على ان
العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال
العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهى لان العبد
اذا لم يكن موجدا الفعل مستقلا فى ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا و
لا تفعل كذا وبطل التاديب الذى ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل
بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح
به او يلام وارتفع الثواب والعقاب الواردهما الوعد والوعيد ولم يبق
للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب
والعقاب عليها بل هم مخلوقة الله تعـ فيجوز ح ان يعكس الامر فيعاقب الانبيا
واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة البعثة اصلا والجواب

منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار
الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال وذلك كما يمدح الشئ ويذم بحسنه
وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فان ذلك باعتبار انه محلها لا مؤثر فيها
واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات
المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يتجه
عندنا بان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء
او عقيب مماسة الماء فكذا هنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة
وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف
والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره
فيخلق الله تع الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي
يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه
ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي
ذكروه ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا الوجه
الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا
جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور
عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل
الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف واخواته لابتنائها
على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق
الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تع بالاشياء وقال الامام الرازي ولو
اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام
مذهب هشام وهو انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم
تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى
ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان
الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا
سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس
فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار
والا لزم ان لا يكون تع فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه

الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد الله
عدمه لم يقع قطعا فلا قدرة له على شئ منهما اصلا ويرد عليه النقض ايضا بالباري
سبحانه على ان المعتزلة ذهبوا الى ان ما اراد الله او لم يرده من افعال نفسه
كان كذلك بخلاف افعال غيره و الثالث الفعل عند استواء الداعي الى
الفعل والترك ممتنع لان الرجحان ينافي الاستواء وعند رجحان احدهما يجب
الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه ويرد عليه
ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن
المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه
اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه
الرابع ايمان ابي لهب مأمور به اي امر بان يؤمن دائما وهو ممتنع لانه تع اخبر
بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسل فيما علم مجيئهم به ومما جاء به انه لا يؤمن
فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق
بانه لا يصدق وهو اي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا
تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه
علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد في
باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار
بانه لا يصدق وانه اي ايمانه المشتمل على ما ذكر مح لاستلزامه الجمع بين التصديق
والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه
فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه لا بما جاء به مطلقا
سواء علم المكلف او لم يعلم ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم
تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به
فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما ان
التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم
للجمع بين النقيضين فهو مح دون الاول فليتأمل الخامس التكليف واقع
بمعرفة الله تع اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو
تكليف بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل مح فيكون التكليف به صادرا
لا لطائل تحته وان كان في حال عدمها وغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج

اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها
غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعاري عن الفائدة ورد عليه
بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف
به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات
التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد
موجدا لافعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة
الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك
مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو
وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون بالله وما فيه وعد ووعيد كقوله تعالى
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو
اكثر من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما
يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع
افعال العباد بمشيتهم اي الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين واستعينوا بالله ولا معنى
للاستعانة فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس
اعتراف الانبياء بذنوبهم عم كقول آدم عم ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عم
سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار و
الفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو رب ارجعون لعلي اعمل صالحا لو ان لي
كرة فاكون من المؤمنين والجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة
على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم
وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد
الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة
بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به
كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت
تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية

المقصد الثاني

اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقدم
منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا المقصد الثاني في التوليد وفرعه اعلم ان
المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل
المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم هذا اسناد
الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى
منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله
اي ابطال التوليد ما بيّنا من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء وقد يحتج
عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور
واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين
وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركته اي حركة
ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما اي بالجذب
والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته
واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال
على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم
التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها
ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير
محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل
السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم
الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة ابن
اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات
برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص
الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها
فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على
وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة
الجسم المفروض من القسم الاخير فلا الزام بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة القائلون
باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه

وجنحوا الى الاستدلال احزى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام رفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عنه نفسه
الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الامدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول وجوه استدلالاتهم وليس فى كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة هنا ويؤيده اختلاف الافعال التى سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى بان يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة فانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال اخر والامدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهى بها اى بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال فى الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا ينبغى ايلامه منهى عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة فى انها ليست مباشرة بالقدرة فهى بواسطة الثانى المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما فى قولهم حمل فلان الثقيل والم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقى فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم فى الافعال المباشرة من ان الامر والنهى والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث النسبة فمبنى على الظاهر بحسب العرف

العرف وكلامنا فى الواقع بحسب الحقيقة انه اى الجواب بعد ما تقدم انه لم لا يكفى لجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفى اى لم لا يكفى اجراء العادة فى جميع ما ذكر فانه تع لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التى يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك فى حسن الامر والنهى والمدح والذم وفى النسبة وان لم يكن هذه الافعال مقدورة لهم ومتولدة من افعالهم واجاب الامدى عما جعله وجها اول بما اسلفه فى الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة فى فعله وكذا الحال فى المتولدات

لعل سلفه

وقال والذى يخصه هيهنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فى المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون متولدا على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون من افعاله لا ان المباشر انما كان فعلا له لا بمجرد ذلك بل مع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق فى خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو فى كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس فى ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة فى الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال فى تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يقتضى دعوى الضرورة وتأييدها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع فى ارائهم من الاضطراب والتناقض الاول من تلك الفروع ان

الفرع الاول

المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم

بان يحصل فيه اي في الجبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه
فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل وذلك مح ضرورة والجواب انه اي
القول بامتناع اجتماعهما يناقض اصلكم في جواز اجتماع المثلين في محل واحد
فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا الاشرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز
الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرها كما مر في المرصد الرابع من الموقف
الثاني ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثلين
اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب
كما ان وقوعه توليدا مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع
شرائطهما بل يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الاخر ويحتمل الكلام وجها
اخر وهو ان تاثيره بالمباشرة في غير ما وقع بالتوليد لا في عينه وذلك
التاثير على سبيل البدل كما ذكر لئلا يلزم اجتماع التاثيرين على شئ واحد بعينه
وهذا الوجه هو المعلوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظ العين الثاني
من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تع بل جميع افعاله
عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب ووافقهم
عليه ابو هاشم في احد قوليه والا لاحتاج في فعله الى سبب هو المولد لذلك
الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله مح والجواب ان ذلك
اي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب
وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من
فعل العبد مباشرا له وقد قال ابو هاشم ايضا في الغايب في احد قوليه وان منعه
في الشاهد مطلقا مع انه اي الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع
وجود الاعراض بدون محلها اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض
الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك على قولكم هو العذر ههنا والتحقيق انه
لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض وجوزه
بعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول الاخر بما يحكم ويشهد به الحس من حركة
الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها
ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تع بالمباشرة فيكون حركة
الاغصان والاوراق من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد ان ترتب

ترتب فعل على اخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة
الله ابتداء ويكون الترتيب بمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا
العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا غفل
عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر
لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى
اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس مقدورا للبشر
فلو وقعت المعرفة بالله به اي بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية
من فعل الله ايضا فامتنع التكليف بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو
بط اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اي تذكر النظر اي حين كونه مولدا لو ولد
العلم ولو عارضه الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم يولده وان عارضه الشبهة
لانه قبل معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف
لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة
خلق الاعمال وجواب الثاني لا نم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر
الصحيح وكلا منافيه ولا يمنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر اي ولئن
سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر
عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض
الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل
العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل
الله وذلك بط بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل
العبد ايضا قلنا يلزمكم مثله في امساك الايد القوي الشئ الذي يحركه عند
اعتماد الرياح العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحريكه ذلك
الشئ فعلا مباشرا للرب او متولدا عن فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم
فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والالام الحاصلة بفعل
الادميين لا يحصل الا بالتوليد اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتماد بعض
الاجرام على بعض واصطكاك بينهما وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمي
فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب
والجواب لا نم انها اسباب بل جاز ان يكون شروطا لوقوعها من القدرة

مباشرة وزاد ابو هاشم التاليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فيكون
متولدة منها وجوابه ما قد عرفت آنفا ومنعه ابو علي في التاليف القائم بجسمين
هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او ضم اصبعه الى جسم اخر
وقال لهذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل
القدرة بجسمين متباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر
عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق
بين القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب
المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال
حدوثه ودوامه اذا لم يمنعه مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف
والوهاء اي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد للالم فانهما يولدانهما
حال الحدوث لا حال البقاء والثاني كالاعتماد اللازم السفلي فانه
عند انتفاء المانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدي
ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهاء في ابتدائه كهو في دوامه
فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدها في الدوام
عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء
ولو اخذوا لخصوص الابتداء او ما لازمه شرطا في التوليد لزمهم في جميع
الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت المولد من
الجرح اي الحاصل عقيبه هل هو مولد من الالام المتولدة من الجرح فنفاه قوم
واثبته آخرون والنافي له مراغم لاصله في التوليد لان ترتب الموت على
الالام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت له مراغم للاجماع
فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه والكتاب
فان نصوصه دالة عليه قال الله تعالى هو يحيي ويميت ربي الذي يحيي
ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب
وغيره من افعال العباد هل هي متولدة من فعله او لا وذلك كلون الدبس
وطعمه الحاصل بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا
الطعم واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون
وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم

بقدرتهم وهو ظ ولا متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم واللون
بالضرب او نحوه من افعال العباد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من
الجواهر الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند
حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض
الى اختلاف اعراض فيها فهي شروط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحصل
شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل الثامن
قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه
متولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد
من قوليه انه يتولد من الوهاء وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق
الاتصال والوهاء يتولد من الاعتماد وذلك لان الالم بقدر الوهاء
قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق
الرخو اضعاف ما يولم العضو القوي المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجبه ذلك
الاعتماد فيهما من الوهاء فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من
الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهاء لان خاصية
التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف
الوهاء المتفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد
كاختلاف الالم المتفاوت من الوهاء الواحد والصحيح كما في الابكار من الاعتماد
الواحد اي في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد بلا اختلاف
فلم لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد الواحد
الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهاء على ما اعترفتم به والحاصل
انكم جوزتم استناد الوهاء المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك
باختلاف العضوين في قبول الوهاء فان الرقيق الضعيف بذلك اولى
فلم لا يجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف
القابل فلا حاجة الى توسط الوهاء بين الالم والاعتماد كما لا يخفى وايضا
فيبطله اي فيبطل تولد الالم من الوهاء تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في
الوهاء كما يحصل براس الابرة وما يحصل بزبانة العقرب فان هذين الالمين
يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهاء الحاصل في الموضعين

بل ربما كان ما يحصل من الوهاد بزبانة العقرب اقل مما يحصل براس الابرة
بكثير مع ان حال الالم عكس ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع وهو
اخر الفروع المذكورة فى الكتاب هل يمكن احداث الالم بلا وهاء من الله
ام لا هذا مبنى على ما تقدم فى الفرع الثانى فمن لم يجوز ان يكون فعله تع متولدا
حكم بان الالم الصادر عنه تع لا يكون بسبب الوهاء وتوليده اياه ومن جوز
التوليد فى افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهاء ويعلم من كونه
مبنيا على الفرع الثانى ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن احداث الالم
من الله تع بالوهاء او لا وح يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثانى فلا حاجة
الى افراده ولذلك لم يذكره الامدى المقصد الثالث فى البحث عن امور
صرح به فى القران وانعقد عليها الاجماع وهم يأولونها الاول الطبع قال
الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال فى قوله تع ام على قلوبهم
اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال فى القلوب وذلك
لان هذه الامور فى اللغة موانع فى الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة
وخلق الضلال فى القلوب مانع من الهدى فيصح تسميته بهذه الاشياء لان الاصل
هو الاطراد الا ان يمنع مانع واصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة
اولوها بوجوه الاول وهو لاوائل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى اخر
الايات اى سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفال
ووصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى
سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقى الثانى
وهو للجبائى وابنه ومن تابعهما وسمها اى وسم الله قلوب الكفار بسمات
اى علامات تعرفها الملائكة فيميز بها الكافر من المومن وذلك لان الختم
والطبع فى اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق فى قلوب الفجار سمة تتميز بها
عن قلوب الابرار وتبيين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفى
ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها
ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره الثالث وهو للكعبى
منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم

المقصد الثالث

اى الاغطية

لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان
قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة موانع من
الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص
الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه
لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو اى ما ذكروه من التاويل مع الابتناء
على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز
اسناده الى الله تعالى وستأتيك بيان فساده يبطله ذكر الله هذه الاشياء
فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم أانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك
لان قوله ختم استيناف لبيان السبب وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك اى لكونه
سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة
والاقفال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف
والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثانى من تلك الامور
التى يأولونها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه
حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى
لان الموافقة فى الطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ
الموافقة وقال امام الحرمين خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا
الهداية على معناها الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة
اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها
والزجر عن طرق الغواية كما فى قوله تع واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة فى امتناع
حمله على خلق الهدى فيهم والذى يبطله اى هذا التاويل امور الاول اجماع
الامة على اختلاف الناس فيهما اى فى التوفيق والهداية فبعضهم موفق ومهدى
وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عام لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما
بها الثانى الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب
وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها
واختلاف الناس ليس فى الدعوة نفسها بل فى وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث
كونه مرشدا وموفقا من صفات المدح يمدح بها فى المتعارف دون كونه مدعوا

مطلب

اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل
وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق
مايت باجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تع ولا يتصور
تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال الله تع ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون
فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولد
موته من فعل القاتل فهو من فعله لا من فعل الله تع وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد
هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير بالقطع الاجل الذي قدره الله
له وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها
في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم
القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول مايتا باجله الذي قدره الله له لمات وان
لم يقتل فهو اي القاتل لم يجلب امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم
عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا
بانه ربما قتل في الملحمة في اللحظة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم
الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اي ولحكم العادة
بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة
كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين
في العقل لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان
احدهما باجله دون الاخر ولا اقرب من الالزام الشنيع وهو القدح في المعجزات
لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان
ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله والا لكان فعلا منه خارقا للعادة لا اظهار
المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تع
فلا امتناع فيها لحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم
على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزة اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى
الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة مم لان مثله
يقع في الوباء نعوذ بالله من ذلك الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الى
العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله شيء بعد ذكره
تحديد الرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة

اللحمة العظيمة

الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان
او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة
لا غير قال الامدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق
بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تع ومما رزقناهم ينفقون واجيب
بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم اي المعتزلة
ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم ومن دابة في الارض الا على الله رزقها
فالبهايم رزق فلا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من
الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لا يرزقه وهو خلاف
الاجماع بين الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم تابع
عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله بما يجوز وبما لا يجوز ولا وذلك الاصل
هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانهما منشاء لاباطيل كثيرة متفرعة عليها و
بطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار
وهو الرخص والغلاء المسعر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع
غلاء في المدينة فاجتمع اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر
هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اي السعر فعل مباشر من العبد
اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشرى بثمن مخصوص وقال اخرون هو
متولد من فعل الله وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسبابها من فعله
المقصد الرابع في انه تع مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن
مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز
اسناد الكل اليه تع جملة فيقال جميع الكائنات مراد الله تع لكن اختلفوا في
التفصيل منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق
مراد الله لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض
العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف عن الاطلاق
الى التوقيف والاعلام من الشارع فلا توقيف ثمة اي في الاسناد تفصيلا
وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع
والنص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات
وخالق القردة والخنازير مع كونه مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له كل ما في السموات

المقصد الرابع

والارض اى هو مالكهما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة
غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد الكفر والفسق معصية معاقبا
عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها
واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصى والكفر وتفصيله
ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما
فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح و
افعال غير المكلف فلا تتعلق بها ارادته ولا كراهته لنا اما انه مريد للكائنات
باسرها فلانه خالق الاشياء كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى قدرته تع
ابتداء وخالق الشئ بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات
مقدورة لله تع فلا بد فى اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة
من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين
هو الارادة كما مر ولا بد منها اى الصفة المرجحة فى ايجاد بعض المقدورات
دون بعض وفى تخصيص الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما لا يكون
فلانه تع علم من الكافر انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب
العلم جهلا والله تع عالم باستحالته والعالم باستحالة الشئ لا يريده بالضرورة
وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب اولا فيلزم عجزه وقصوره عن
تحقق مراده ولانه لا يتصور منه اى من العالم باستحالة الشئ صفة مرجحة
لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة
وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله تع مع كونه واجبا وايضا هو
منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر
ممتنع فلا حاجة لترجيح الصفة ويعضد هذا الذى هو مذهبنا اجماع
السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن فانه مما روى عن النبى عم وقد تلقته الامة بالقبول
فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم
التقييد بافعاله تع او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تاوله المعتزلة
ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم فى معرض تعظيم الله واعلاء شانه
والاول هو ما شاء الله كان دليل الثانى وهو انه تع غير مريد بما لا يكون

لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ والثانى
اعنى ما لم يشأ لم يكن ورد لبيان الاول لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان
فقد شاء الله احتج اى المعتزلة على انه تع لا يريد الكفر والمعاصى لوجوه
عقلية الاول لو كان تع مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان والامر بخلاف
ما يريده يعد عند العقلاء سفها فيلزم السفه فى احكام الله تع والله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون
كذلك لو كان المراد من الامر منحصرا فى ايقاع المامور به يوضحه وجوه ثلثة
الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل اما الاول
وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال له امتثل
امر سيده واما الثانى وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو
الامتحان اطاع او عصى فلا سفه فى الامر بما لا يريد الامر الثانى انه اذا عاتب
الملك صاحب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر
عصيانه فانه يأمره بفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد
ما يفضى الى قتله بل ما يتخلص عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود
ههنا صورة الامر لا حقيقة فان العاقل لا يأمر بما يؤدى حصوله الى هلاكه
اجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان فى الامر به فائدة بخلاف الارادة
فانها لا تتعلق به اصلا الثالث ان الملجأ الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المامور به
بل يريد خلافه ولا يعد سفها الثانى من وجوه استدلالاتهم لو كان
الكفر مراد الله تع لكان فعله والاتيان به موافقا لمراد الله تع فيكون طاعة
مثابا به وانه باطل ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة
وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه فى الصور المذكورة قال الامدى ويدل
على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من اخر فوقع المراد
من الاخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد مطيعا
له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر
ولا يقال مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا فى العبارة فقال الكفر مراد
بالكافر وغير مراد من الكافر لان القول الثانى ينبئ عن الرضا بالكفر دون
الاول وهو لفظى لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مراد الله تع لكان واقعا

بقضائه والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا
واللازم بط لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء
لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر
انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان الكفر له نسبة الى الله سبحانه
باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له
واتصافه وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس
اى الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظ و
ذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب
الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب بموت
الانبيا وهو بط اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع
عندكم كان الامر بالايمان تكليف بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور
عنه ح قلنا الذى يمنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة
عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره
عن الانسان في مجاري العادة كالطيران في الجو لا ما لا يكون مقدورا
بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه ممكن الوقوع يصح ان يتعلق القدرة الكاسبة
عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبل
وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة
اجماعا فهذه دلائل العقليهم وربما احتج بايات الله تدل على انه تع لا يريد
الكفر والمعاصي الاول سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا
ولا حرمنا من شيء حكى الله تع عنهم انهم قالوا اشراكنا بارادة الله تع ولو اراد
عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم
وعصيانهم الى ارادته تع كما تزعمون انتم ثم انه تع رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها
وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام
سخرية من النبي عم ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا
للكائنات الى مشية الله تع فيما صدر عنهم كلمة حق اريد بها بط ولذلك
ذمهم الله بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي عم في وجوب الطاعة
والمتابعة دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال

وقال تع قل فلله الحجة البالغة ولو شاء لهديكم اجمعين فاشار الى صدق
مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
فانها تدل على ان ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون
مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته
المصلحة فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها او اراد بقوله مكروها
كونه منهيا عنه مجازا وانما نرتكب هذا التجوز توفيقا للادلة اى جمعا بين هذه
الاية وبين ما ذكرنا من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان
الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس بمراد الله تع قلنا
اى لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم
فانه ليس بمراد ولا كائنا بل تصرفه تع فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف
لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن
والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما
لا يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى
لعباده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد
الكفر للكافرين ويعترض عليه ويؤاخذه به وقد يريد العبد ولا يريد الالام
والامراض وليس مأمورا بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضاء
اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه الايات معارضة بايات اخرى
هي ادل على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية لو شاء الله
لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء الله لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا
المشية في هذه الايات ونظائرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف
الظ وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله
ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله
ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر
مراد الله السادسة ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها
لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته تمامها انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون والاستدلال بهذه الاية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة
على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ابلغ وجه ويمكن ان

السابعة م

ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس مراد الله تع اذ لو كان مرادا له لكان
مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول
المعاصي على رايهم وذلك اى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم فى القران
كثير خاتمة للمقصد الرابع فى نقل راى الفلاسفة فى القضاء والقدر قالوا الموجود
اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما خير يغالب عليه كما فى
هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر
منه وكذا الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر فى هذين القسمين
واما ما يكون شرا محضا او كان الشر غالبا فيه او مساويا فليس شيء منها موجودا و
لما كان لقائل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه
بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لان ما يمكن براءته عن
الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا فى خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس
اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا
فى القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا فى
القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فعله اى فعل ما غلب خيره لان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذى به
حيوة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتالم به سايح فى البر والبحر
يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن
والا سرى الفساد اليه فانه يامر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامة من
الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلابد للعاقل ان يختاره
وان احترز عنه حتى يهلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما
يفعله على ما ينبغى واعلم ان قضاء الله تع عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر
مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء
عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام
واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدا لفيضان الموجودات
من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود
العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر والمنكرون ينكرون القضاء والقدر فى

غالب ٢٢

والمعتزلة خ

٤٤٥

المقصد الخامس

فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تع بهذه الافعال
ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم ...
فى الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه والحسن بخلافه
اى ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر
اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله تع فانه حسن ابدا بالاتفاق واما افعال البهايم
فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه
ولا حكم للعقل فى حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اى حسن الاشياء وقبحها عائدا
الى امر حقيقى حاصل فى الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع
هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس
الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار
القبيح حسنا والحسن قبيحا كما فى النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى
الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح فى نفسه
اما فى ذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة
وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل فى الحسن
والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير
الفعل اليه من حسنه او قبحه فى نفسه ولا بد اولا اى قبل الشروع فى الاحتجاج
من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفى والاثبات على شيء واحد
فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال
والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان
يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف
به نقصان واتضاع حال ولا نزاع فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات فى انفسها
وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثانى ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر هنا اى عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال
الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما
وذلك ايضا عقلى اى مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار

فان قيل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف
كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث
تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما يتعلق
به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل
والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا
في افعال العباد فان اريد به ما يشمل افعال الله اكتفي بتعلق المدح والذم
وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا
شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث
يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك
بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا
وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك
المحسنة والمقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك
بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك
بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة
محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة
كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في
هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين
الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظر ثم انهم اختلفوا
فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها
تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب
ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته
كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما
وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه
دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء

الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما
مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية
واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تأديبا وظلما ولحسن
ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم
بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن فيه احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف
بقبح ولا حسن وقيد العلم لتخرج المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي
او عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكافر ومن
هو في شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له
ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء ويتبعه اي يتبع هذا التعريف
المذكور للقبيح تعريفان اخران له احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن
منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة
تؤثر في استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله
والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاط
شانه واذا تصورت هذا التحرير فنقول لنا على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها
بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا
ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك
هو الجبر لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف
وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب
مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب مقتض
فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة مرجحة وان
توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا نقلنا
الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويتسلسل وهو محال ووجب الفعل عنده اي عند
المرجح الذي يتوقف عليه والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح آخر
اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر
واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه ويتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه
مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير اعني امتناع الترك وكون الفعل

اتفاقيا واضطراريا فلا اختيار للعبد فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف
شئ منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل
للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اى
استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب للدليل فى مقابلة الضرورة اذ كل
واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا فى افعاله ونفرق بين الاختيارى والاضطرارى
منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اى دليلكم
ينفى قدرة الله به لاطراد الدليل فى افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير
فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى اخر
ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تع وايضا لانه اى هذا الدليل كما ينفى
الحسن والقبح العقليين ينفى ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت
التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف ما لا يطاق
ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكليف
كذلك اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد
مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعى مع انهما ثابتان
عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى
الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم
والمغمى عليه لا يوصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها
تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذى يتوقف عليه فعل العبد داع له
يقتضى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل يثبته وهذا السؤال
هو الحل وما قبله اما نقض اجمالى او فى حكمه قلنا اما الاول فان الضرورى وجود
القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا انما هو
على نفى الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثانى
فهو النقض بافعال البارئ فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقى
لا اختيارى انما هى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد
لا يؤثر فى الفعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى ونحن لا نقول بها فان الترجيح
بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفى الفعل لا لداع عندنا جائز ولا يخرج ذلك
الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد

الواجد للقدحين المتساويين واذا لم يقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض
بفعل الله تع وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل
بعينه جاريا فى فعله تع لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن
المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح اخر حتى يلزم التس فى المرجحات كما فى فعل العبد
اذا كان مرجحه صادرة عنه اذ لابد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا
الى اخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم
التس غير صادقة فى حقه تع بل فى حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله لم رجح
فاعليته تع قديم هو ارادته وقدرته المستندان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان
بالفعل فى وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل
انتفى الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون
اتفاقيا كما فى العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح
الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة
الى غيرها فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا من قبل مع الاتيان
الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج اى ذلك المرجح القديم الى مرجح اخر حتى
يتس اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد
فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان من مؤثره العبد تس وان كان غيره كان
مجبورا فى فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا
فى الواجب الشرعى تاثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور
عادة اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار فى الجملة ولا يكفى ذلك فى الواجب
العقلى عندكم اذ لابد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرع واما
الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا او مضطرا ان
العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعى
ويوجب الفعل يحصل اى ذلك الداعى مع ما يترتب عليه له بخلق الله له اياه
وقد بيناه اى عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف فى عدم الحكم بالحسن
والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل فى العبد كما قال الشيخ وبين
ان يوجد ما يجب عنه كما قاله بعض اصحابنا كامام الحرمين فى كونه مانعا من
حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب

للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما ينتهض حجة على
غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا اى لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف
القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات
وهو ظ واللازم بط لانه اى الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي
من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا
فقد اتصف الكذب بغاية الحسن فكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد
بالقتل ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان
بدون الكذب اذ يمكن ان ياتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد
بكلام معنى اخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ثم
قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان
الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث
لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم
القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من
الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف
والذكر ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة
للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال
وللاصحاب في ابطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها
ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه
اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اى تركه يستلزم
كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا
وقبيحا معا وهذا بط فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا
لا نقلابه حسنا وهو المط قلنا لا نم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته
قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون مثلا
الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث
استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل هذا جائز عند
الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات ولا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم
ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هناك ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب

الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار
استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك او نلتزم قبحه اى قبح كلامه
في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان
صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه انما يحسن اذا لم يستلزم
القبيح فان اخبر بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يتاتى على القول بالوجوه
الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على ابطال مذاهب
المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد
فيها فقبح هذا القول اما لذاته وحده او مع عدم كون زيد في الدار اذ لا قائل
بقسم ثالث والقسمان باطلان والاول لاستلزامه القبح وان كان زيد في الدار
والثاني يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم
كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه اى قبح الكلام
الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه
متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه
ظ وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها اى ترتب الحروف وتقتضي المتقدم
منها عند المتاخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح
الذي هو صفة ثبوتية فالمص ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف
او بمجموعها واما الامدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي
لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحدها والاول بط لان ما لا وجود له
لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضى له لا بد ان يكون ثبوتيا
فلا يكون صفة للعدم والثاني بط ايضا لان مقتضى القبح في الخبر الكاذب
انما هو الكذب ولم يكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو ح قلنا
هو اى القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستدعي صفة يكون هو
معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقدير الامدي واما
على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اى مستندا
الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمي
لجواز ان يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه

علیلان

فیجه 22

او يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الاخر اليه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم
القبح بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به الرابع
كونه اى كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزء منها لتعقلها دونه بل زائد
عليها وانه موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم فيلزم من قيام المعنى
الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته
فان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل
في الصدق دون الوجود وايضا لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه
دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي
اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس
علة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان ما يقتضي
قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك وح يلزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم
لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم
المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل
او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله قلنا لا نسلم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل
بل الحكم العقل باتصافه بالقبح او بما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله
والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات
ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة
في المسئلة طريقان تحقيقيان وطريقان الزاميان اما التحقيقيان فاحدهما
ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء
بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة
الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح والحسن بالشرع
اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا بالعرف اذ العرف
يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناها لا يختلف بل الامم
قاطبة مطبقون عليه والجواب ان ذلك اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح
في الامور المذكورة بمعنى الملاءمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص
مسلم اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع
على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم

اى غير موجود في الخارج م

الجزم المشترك وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه
الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان
حسنه مركوز في عقله لما اختاره لذلك وكذا من رأى شخصا قد اشرف
على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستغرق في
ذلك طوقه وان لم يرج ثوابا ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا
وليس ثمه من يراه ولا يتصور فيه غرض من جذب نفع او دفع ضر بل ربما يتضرر
فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه
الجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما
لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه
فاختياره الصدق لملاءمته لتلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه واما حديث
الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور
مثله في حق نفسه اى يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا فعل
فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريقان الالزاميان
فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل
النهي الذي لا يتصور في افعاله تع لحسن اى لم يمتنع عنه الكذب وفي ذلك
ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه النبي بالمعجزة
كاذبا فلا يمكن ح ان يميز النبي عن المتنبي فلا يثبت هذه الاحكام الشرعية
وينتفي فائدة النبوة وانه باطل اجماعا ويحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب
وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك امتناع الكذب
منه تع عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه
اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هنا في مباحث كونه متكلما ودلالة
المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في سائر
العلوم العادية التي ليست نقايضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهر المعجزة
على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم الالتباس وسيأتي وثانيهما الاجماع
على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على
ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام الشرعية بها وفي منعه سد باب
القياس وتعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا هذا

غرضا ظ

البعثة خ

العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود فى شىء كما مر ان المصلحة والمفسدة
راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع فى انه عقلى نعم رعايته تع فى احكامه
مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على
اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم الحام الانبياء وعجزهم عن اثباث نبوتهم
على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر فى باب النظر من الموقف الاول

تفريع اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم
من الاحكام الخمسة وما ينتهى اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا
ما يدرك جهة حسنه وقبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم
الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا
ان اشتمل على فعله مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اى وان لم يشتمل شىء
من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه
ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة
تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر و
الاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف فى ملك الغير بلا اذنه لان الكلام
فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب
وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفاد من الشرع دليل الاباحة وجهان
احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره والنظر فى مرآته والجواب ان الاصل مثبت بالشرع وحكم العقل فيه اى
فى الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم بمعنى الملائمة وموافقة الغرض
والمصلحة ثانيهما انه تع خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من
الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضى اباحته اى اباحة الانتفاع والا كان
خلقه عبثا وكيف يدرك نجزمه بالعقل وما هو الاكمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف
ليدفع به عطشه المهلك افترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وبتكليفه
التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب
على ذلك وهذه منفعة جليلة او خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر
تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا مانع فيه فيباح الا ان يشترط فى
الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه وانما يتجه

اذ لامنع منه فيباح
22

يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير
جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة
بعدم العلم اى هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلم وهذا امثل من التفسير الاول
المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض
الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه

المقصد السادس علم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تع
لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبح منه ولا واجب
عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو
قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فى مبنى الحكم المتفق عليه

فرع المسئلة المتفرعة اعنى قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه
ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض
الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه فيما تقدم ان الحاكم
يحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه
واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تع بناء على اصلهم امورا فنذكرها هنا فنبطلها
بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا فى ابطالها الاول اللطف
وفسروه بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهى
الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب
الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذى تمسكتم به فى وجوب
اللطف ينتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم
يامر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين
لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله تع بل تجزمون بعدمه فلا يكون واجبا
عليه الثانى اى من الامور التى اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعباد
على الله تع بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه ولو كان تركه ممتنعا كان
الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لجده قبيح خصوصا
بالنسبة الى الحكيم تع واما لغرض وهو اما عائد الى الله تع وهو منزه عنه او الى
العبد اما فى الدنيا فانه مشقة بلا حظ واما فى الآخرة وهو اما اضرار وهو باطل
اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفع وهو المط لان ذلك النفع واجب

لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا ايكاد في النعم السابقة
لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وماذلك الا كمن
يقابل نعمة الملك الوهاب عليه بما لا يحصره بتحريك انملته فكيف يحكم العقل
بايجاب الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فمختار انه لا لغرض
ولا استحالة فيه كما يجيء عن قريب او هو لضرر قوم كالكافرين ونفع اخرين
كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار
وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا
عنها فان في تركها التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان
له عبدان مطيع وعاص وفيه اي في تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء
لهم بها وذلك لانه تع ركب فيهم شهوة القبايح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق
على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان
ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو
قبيح يستحيل صدوره من الله تع فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضله
فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع
مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب
بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب
على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على
تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء
كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما
الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح
للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع
في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تع حكاية شريفة تنحي
بالقلع على هذه القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله قال الاشعري
لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة
واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة و
يعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان
قال الثالث يارب لو عمرتني فاطيع وادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمنين قال

يقال انحى عليه بالسوط اذا اقبل عليه شرح مفتاح

قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم منك انك لو عمرت لفسقت وافسدت
فدخلت النار قال فيقول الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا
ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى
المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه
الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم في تشييد مباني الحق بعون الله
وحسن توفيقه الخامس من تلك الوجوه العوض على الآلام فانهم قالوا
الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوض
والا اي وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله وجب العوض على الله
وان كان من مكلف اخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني
عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المولم عن
ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه فهو
احتراز عما دونه لا عما فوقه وطهم بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب
العوض المعروف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال اختلافا
ركيكة شاهدة بفساده اي بفساد الاصل الاول قال طائفة كابي هاشم
واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال اخرون
كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب ان يكون في الاخرة لوجوب
دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا الالم عوضا
آخر فيتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع الثاني هل تدوم اللذة المبتدئة
عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه
وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط
العوض بالذنوب كما يحبط الثواب او لا فمن قال بالاحباط تمسك بانه
لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الاخرة في نعيم العوض
وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض
اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق
الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال
ما يوصل عوضا للايلام ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على الجواز
هل يولم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل

قوله خال عن التعظيم الخ احتراز عن الثواب لانه نفع مستحق بالتعظيم والاجلال م

مخالفا للحكمة السادس على المنع هل يلزم ان يعوض عوضا زائدا فيكون لطفا له اولغيره
اذ يصير ذلك الايلام عبرة له يزجره عن القبيح يعنى ان المانعين من جواز
التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز الايلام بعضهم بمجرد التعويض واعتبر
آخرون ان يكون مع التعويض شئ آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره و
قيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا
بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور فى كلام
الآمدى هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الالم بمجرد التعويض كالجبائى
وابى الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزون له لم يجوزوا الايلام الا بشرط التعويض
واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا فى زجر غاو عن غوايته وذهب
عباد ابن الصيمرى الى جواز الالام بمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب
ابو هاشم الى ان الالام لا يحسن بمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل
العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتامل فى مطابقة
لما ذكره فى الكتاب السابع البهايم هل تعوض بما تحملها من الآلام والمشاق
مدة حيوتها وعما نزعها عن امثالها التى لا يقاسى مثلها اولا تعوض وان عوضت
فهل ذلك التعويض فى الدنيا او فى الآخرة واذا كان فى الآخرة فهل هو فى
الجنة او فى غيرها وان كان فى الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء
وانه دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم على ان منهم من انكر لحوق الالم البهايم
والصبيان مكابرة ومنهم من الزم دخولها الجنة وخلق العقل فيها

المقصد السابع

المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمناه آنفا فى المقصد
السادس من انه لا يجب عليه شئ ولا يقبح منه شئ اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما فى الشاهد فان من كلف
الاعمى نقط المصاحف والزمن المشى الى اقصى البلاد وعبد الطيران
الى السماء عد سفيها وقبح ذلك فى بديهة العقول وكان كامر الجماد الذى
لا شك فى كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل
لعلم الله بعدم وقوعه او لتعلق ارادته واختياره بعدمه فان مثله لا يتعلق
به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين
بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف

والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصى والكافر بكفره وفسقه
مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك
معلوم بطلانه من الدين ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين
وقلب الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه
فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع
طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره
واقعا اى ثابتا لان الطالب لثبوت شئ لا بد ان يتصور اولا مطلوبه على الوجه
الذى يتعلق به طلبه وهو اى التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف ههنا
اى فى الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث
هى هى تقتضى انتفاءه وتصور الشئ على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون
تصورا له بل لشئ آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة
قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد الوجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا
شئ موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى انه يتصور اجتماع
المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون جمعا بين الضدين
وذلك اى تصوره على احد هذين الوجهين كاف فى الحكم عليه دون طلبه لانه
غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا به اى بان تصوره
كذلك كما نقلناه عنه فى باب العلم ولعله معنى قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علم
لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم من حيث
ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة
الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بل بان لا يكون من جنس
ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر
اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به
كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اى التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه
نحن وان لم يقع بالاستقراء وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبه اى بما ذكرناه من التفصيل وتحرير
المتنازع فيه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابى لهب وكونه
مامورا بالجمع بين المتنافيين نصب للدليل فى غير محل النزاع اذ لم نجوزه

المقصد الثامن

الجهابذة جمع جهبذ وهو معرب معناه الحاذق حم

ان كان حم

احد ولقائل ان يقول ماذكر من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوعه تصوره يشعر بان هولاء يجوزونه المقصد الثامن فى ان افعال الله تع ليست معللة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لايجوز تعليل افعاله بشئ من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء من طوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لايجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا فى اثبات مذهبنا بعدما بيّنا من انه لايجب عليه تع شئ فلا يقبح ان يكون فعله تع معللا بالاغراض ولايقبح منه شئ فلا يقبح ان يخلوا افعاله من الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لوكان فعله تع لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لايصلح غرضا للفاعل الا ماهو اصلح من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لايكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لانم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل فيلزم ماذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره فلايلزم من كونه تع فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل بفعل لغرض نفسه بل ذلك فى حقه تع ممتنع لتعاليه عن الضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور فى ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه اولى بالنسبة اليه تع من عدمه جاء الالزام لانه تع يستفيد ح بذلك النفع والاحسان ماهو اولى به واصلح له والّا اى وان لم يكن اولى بل كان متساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مرّ من العلم الضرورى بذلك بل نقول كيف وجوب تعليل افعاله سبحانه بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار فى النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة ثانيهما اى ثانى الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه

وبتوسطه اى يكون للفعل مدخل فى وجوده وهذا مما لايتصور فى افعاله اذ هو تع فاعل بجميع الاشياء ابتداء كما بيّناه فيما سلف فلا يكون شئ من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا عنه بتاثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لاعوضا لفعل اخر له مدخل فى وجوده بحيث لايحصل ذلك الشئ الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله واثاره غرضا اولى من البعض الاخر اذ لامدخل لشئ هناك فى وجود الاخر على تقدير استنادها باسرها الى الله تع على سواء فجعل بعضها غرضا عن بعض اخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل فى افعاله اصلا وايضا اذا علل افعاله بالاغراض فلابد من الانتهاء الى ماهو الغرض والمقصود فى نفسه والا تسلسلت الاغراض الى ما لانهاية لها ولايكون ذلك الذى هو غرض ومقصود فى نفسه لغرض اخر لانه خلاف مافرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لاغرض له وهو الذى كان مقصودا فى نفسه وقد يقال لايجب فى الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارى احتجت المعتزلة على وجوب الغرض فى افعاله تع بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلابد اذن فى فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا فى جوابهم ان اردتم بالعبث ما لاغرض له من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تع فعل لاغرض فيه وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا اخر فلابد لكم اوّلا من تصويره اى تصوير ذلك الامر الاخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لابد ثانيا من تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لابد ثالثا من الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الاخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال فى الجواب ان العبث ماكان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تع محكمة مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى راجعة الى مخلوقاته تع لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته تع فلايكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها

مثل قوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونحوها م

فلا يلزم ان يكون شئ من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة
على تعليل افعاله تع فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية

تذنيب

تذنيب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض فى افعاله تع فما الغرض من هذه
التكاليف الشاقة التى لا نفع فيه لله تع لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة
بلا حظ قالوا الغرض منها عائد الى العباد وهو تعريض للعبد الى الثواب فى
الدار الاخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم
واكرام وهو اى التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا ترى
ان السلطان اذا امر بذال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح
منه اصلا بل عد جوادا وفضلا واغناء للفقير وتبعيد اله عن ساحة الهوان
بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما ومكرما اياه وامر خدمه
بتقبيل اناملهم استقبح وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية
فالله سبحانه وتع لما اراد ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال
واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء
بلا استحقاق كلفهم بما يستحقونه به فيقال لهم لا نم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح
هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من
الله تع فانه يجوز ان يتفضل به كما يتفضل على عباده بما لا يحصى من النعم فى الدنيا
من النعم وانت خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون
النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدى نفعا وان سلم قبحه من الله ايضا
فيمكن التعريض له اى للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب
على قدر المشقة وعوضا مساويا لها الا ترى ان فى التلفظ بكلمة الشهادة
من الثواب ما ليس فى كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام و
كذلك الكلمة المتضمنة لانجاء نبى من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير
او دفع شر عام اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من
العبادات وان كانت اشق منها وما يروى من ان افضل العبادات احمزها

المصالح ظ

اى اشقها فذلك عند التساوى فى المصلحة فلا ينافى ان يكون الاخف الاسهل
اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور
بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا من الغرض ثم انه اى ما ذكرتم

ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر و
الفاسق للعذاب اذ لولا التكليف لم يستحقا عذابا ومن اين لكم ان ذلك
اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى
اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من
المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان يكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء
كلها الاتى بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف

المرصد السابع

المقصد الاول

المرصد السابع فى اسماء الله تع وبه ينتهى مباحث الالهيات وفيه
مقاصد المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشئ
ولا شك انه اى تخصيص الاسم بشئ مغاير له للاسم كما تشهد به البديهة وايضا
التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك
وذهب بعضهم الى ان التسمية هى عين الاقوال الدالة التى هى الاسماء كما
سيرد عليك ولم يلتفت اليه المص وقد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس
المسمى او غيره ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظة فرس انه نفس
الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع فى مدلول
الاسم اهو الذات من حيث هى هى ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه
عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى قد يكون الاسم
اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هى نحو الله فانه اسم علم للذات
من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته
الى غيره ولا شك انها اى تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم
والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة
الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال فى الذات المأخوذة
مع تلك الصفة قال الآمدى اتفق العلماء على المغايرة بين التسمية والمسمى
وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هى نفس الاقوال الدالة وان الاسم
هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى
ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك
عالم وخالق فانه يدل على الذات الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم
من الاسماء ما هو عينه كالموجود والذات ومنها ما هو غيره كالخالق

كان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا
كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين الذات ولا غيرها وذهبت
المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب
الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق
على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابى نصر
انما هو فى لفظة اسم انها يطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى
المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين
ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تع سبح اسم ربك وتبارك

مطلب مهم

اسم ربك اى مسماه وقوله ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوى لا فائدة فيه
ههنا وقال الامام الرازى المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة
انه التسمية وعن الغزالى انه مغايرهما لان التسمية بطرفيهما متعلقة قطعا والناس
قد طولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص
والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار
مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى
المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم لنفسه فاتحد ههنا الاسم

المقصد الثانى

والمسمى قال فهذا ما عندى فى هذه المسئلة المقصد الثانى فى جميع اقسام الاسم
اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشىء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات
الشىء من حيث هو هو او من جزئها او من وصفها الخارجى او من الفعل الخارج الصادر
عنه فهذه هى اقسام الاسم على الاطلاق ثم ينظر ايها يمكن فى حق الله تع واما المأخوذ
من الذات نفرع على تعقلها فقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى الجواز تعقل ذاته جوز ان يكون
له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا
من ذاته لان وضع الاسم بمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يكن ان يعقل
ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع
الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع
الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه
مصححا للوضع خارجا عن مفهوم الاسم على ما مر ان لفظة الله اسم علم له موضوع
لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمح عليه

تع لما بينا من ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب فلا يتصور لذاته تع جزء حتى
يطلق اسمه عليه واما المأخوذ من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم فجائز
فى حقه تع ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد
بمعنى العالى وقد يكون سلبيا كالقدوس واما المأخوذ من الفعل فجائز فى حقه تع
ايضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم هى اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائيا واكثر

المقصد الثالث

وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد المقصد الثالث تسمية الله تع بالاسماء
توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام فى اسمائه الاعلام
الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال
وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تع بصفة وجودية
او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق
اذن شرعى او لم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تع جاز اطلاقه عليه تع بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة
قد يراد بها علم سبقته غفلة ولا لفظة الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه
وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظة العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام
على ما لا ينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما
لا ينبغى ولا لفظة الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع
فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظة الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من
التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام ما لا يصح فى حقه تع وقد يقال
لا بد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف
وذهب الاشعرى ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك
للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء
فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذى
ورد فيه التوقيق فى المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد فى الصحيحين ان الله
تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما
تعيين تلك الاسماء لكن الترمذى والبيهقى عيناها كما فى الكتاب وانما قال
فى المشهور اذ قد ورد التوفيق بغيرها اما فى القرآن فكالمولى والنصير والغالب

والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم
الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك اما فى الحديث
فكالحنان والمنان وقد ورد فى رواية ابن ماجة اسما ليست فى الرواية كالتام
والقديم والوتر والشديد والكافى وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما
يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا
وقياما بحقوقها وبالجملة فليحصها احصاء اطمعا فى دخول الجنة فنقول الله هو اسم
خاص بذاته لا يوصف به غيره اى لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا
اشتقاق له وهو احد قولى الخليل وسيبويه والمروى عن ابى حنيفة رح و
الشافعى وابى سليمان الخطابى والغزالى وقيل مشتق واصله الاله حذفت
الهمزة لثقلها وادغم اللام فى اللام وهو من اله اى عبد وهو المراد بقوله اذا
تعبد وقيل الاله ماخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هو كونه
معبودا للخالق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق
فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد وقيل لا يصح
التكليف الا منه فرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح
ان لفظة الله على تقدير كونها فى الاصل صفة قد انقلت علما مشعرا بصفات
الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم اى مريد الانعام
على الخلق فرجعهما صفة الارادة وقيل معطى جلائل النعم ودقايقها فالمرجع
صفة فعلية الملك اى يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل اى يمنع اذ لا اله
فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام فى القدرة فصفة القدرة
مرجعه القدوس اى المبرا عن المعايب وقيل هو الذى لا يدركه الاوهام و
الابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام اى ذو السلامة عن النقايص
مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة
اى المعطى للسلامة فى المبدا والمعاد ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال الله تع
سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق لنفسه فيما اخبر به
كالوحدانية مثلا فى قوله شهد الله انه لا اله الا هو ورسله فيما اخبروا به
فى تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله تع محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق
المعجز الدال على صدق الرسول وخلق العالم على النظام الشاهد الدال على

كالقائم خ

على الوحدانية ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر
اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره
اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية المهيمن اى الشاهد وفيكونه شاهدا
تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى
صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اى الصادق فى قوله فيكون صفة
كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسياتى معناه العزيز قيل معناه لا اب له
ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته ويقرب من هذا تفسيره بالذى لا يرام والذى
لا يخالف والذى لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى
وبالمعنى الاول مشتق من عز الشئ يعز بالكسر فى المستقبل اذا لم يكن له نظير
ومنه عز الطعام فى البلد اذا تعزز وحاصل الكلام يرجع الى صفة سلبية وقيل
يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العالمين فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب
او الاثابة وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اى
من قدر وغلب سلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اى المصلح لامور الخلايق
فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اى اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه ويقال
جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اى يجبر خلقه ويحملهم على ما يريد
فرجعه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه متعال
عن ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا
طالت وقصرت الايدى عن ان ينال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية
وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لا يتمنى
ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم
هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المص العظيم بقوله اى انتفت عنه صفات
النقص فرجعه صفة سلبية وقيل اى انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع
صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل فى معناه
ما قيل فى معنى العظيم وقال الغزالى رح المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا
بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه
محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله تع وان كانت كاذبة كان التكبر
باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارى معناهما واحد اى المختص باختراع الاشياء

المصور المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه
الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال الغزالى قد يظن ان هذه الثلثة مترادفة
وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود
يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى
التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه النقاش
فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور
من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين الغفار
اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه
من الغفر بمعنى الستر القهار الغالب لا يغلب فهو صفة فعلية الوهاب
كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة فعلية الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان ما
ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر
العسير وقيل خالق الفتح اى النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية
وقيل الحاكم وهو اى الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضا
والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحكم مشتق من
الفتاحة وهى الحكم ومنه قوله تع ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم
وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهى الحديدة المانعة من جماح
الدابة فهو صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض
المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة فى العطية الخافض دافع البلية
من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطى العزة وفى
نسخ الكتاب معطى القوة وكلاهما ظ المذل الموجب لحط المنزلة فهذه كلها
صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما مما سبق الحكم الحاكم وقد عرفت
معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات
العدل لا يقع منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف
بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول
يرجع الى الفعل وعلى الثانى يرجع الى العلم الخبير معناه العليم فصفة علمية
وقيل المخبر فصفة كلامية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته المقتدر
فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه فى تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق

الحاكم

على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازى على الشكر فان جزاء الشئ يسمى
باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى
التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المثنى على من اطاعه فيكون صفة
كلامية العلى الكبير هما كالمتكبر فى المعنى الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذى
هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شئ عن شئ وقيل
يبقى صور الاشياء فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد التضييع المقيت
خالق الاقوات وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد
وهو العالم بالغايب والحاضر كما سيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم وقيل
المستدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافى لخلق ما يكفى العباد فى مصالحهم
ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمنى فلان واحسبنى اى اعطانى حتى
قلت حسبى وقيل المحاسب باخبار المكلفين بما فعلوا من شر وخير فيرجع
الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال
الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعها الفعل والقدرة وقيل
معناه العلى الرتبة ومنه كرائم المواشى لنفايسها فيرجع الى صفة اضافية
وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالى هو اخص من الحفيظ
لان الرقيب هو الذى يراعى الشئ بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه
ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه فكانه
يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس
عن التناول المجيب يجيب الادعية الواسع هو الذى وسع جوده جميع
الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان
من شان الحكيم ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه والاتيان بالافعال
على ما ينبغى وقيل الحكيم بمعنى المحكم المتقن للاشياء من الاحكام وهو
اتقان التدبير واحسان التقدير الودود المودود من الود وهو المحبة
كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور
بمعنى الصابر اى يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير
افضاله وقيل لا تشاركه فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد الخلائق
يوم القيمة الشهيد العالم بالغايب والحاضر الحق معناه العدل وقيل

الواجب لذاته اى لا يفتقر فى وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اى الصادق
فى القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق فى حاجتهم وقيل الموكول
اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانهم القوى القادر
على كل امر المتين قال الامدى معناه نفى النهاية فى القدرة يعنى ان قدرته لا
تتناهى وفى عبارة الكتاب هو النهاية فى القدرة ولا يبعد ان يكون تصحيفا
والاظهر ان يراد ان المتانة هو بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك
اذا كانت غير متناهية الولى الحافظ للولاية اى النصرة فمعناه الناصر
وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصى
العالم وقيل المثنى عن عدد كل معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر
ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه المبدى المتفضل بابتداء النعم
المعيد يعيد الخلق بعد هلاكه المحيى خالق الحيوة المميت خالق الموت
الحى ظاهر مما مر القيوم الباقى الدائم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات
باسرها فهو صفة فعلية الواجد الغنى اى الذى لا يفتقر فهو من صفات
سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالى المرتفع فهو من صفات اضافية
وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية الاحد قدم تفسيره اى علم
ذلك مما سبق فى وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه شئ فى ماهيته وصفات
كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد وقد يفرق بينهما فيقال هو احدى
الذات لا تركيب فيه وواحد فى الصفات اى لا مشارك له فيها الصمد معناه
السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اى الذى
لا يستفزه ولا يقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالى
الدرجة وقيل المدعو المسئول الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى
التقديرين هو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اى المصمت فدال
عدله من البناء وحاصله نفى التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر
كلاهما ظ والثانى ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر
من يشاء الاول الاخر لم يزل ولا يزال اى انه قبل كل شئ وليس قبله شئ
وبعد كل شئ وليس بعده شئ فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم
بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فهو صفة فعلية

للترتيب الصورة

فعلية من ظهر فلان على فلان اى قهره الباطن المحتجب عن الحواس بحيث
لا يدرك اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالى المالك
المتعالى كالعلى مع نوع مبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب
يرجع الى عباده بفضله اذا تابوا اليه من المعاصى المنتقم المعاقب لمن
عصاه العفو الماحى للسيئات والمزيل لاثارها من صحايف الاعمال
الرؤف المريد للتخفيف على العبد مالك الملك فيه وفى مخلوقاته
كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الامدى هو قريب
من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اى عدل او سقط اى جار
الجامع للخصوم يوم القضاء الغنى لا يفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق
المانع لما يشاء هد من المنافع الضار النافع من الضرر والنفع النور الظ
بنفسه المظهر لغيره الهادى يخلق الهدى فى قلوب المؤمنين البديع
اى المبدع فانه الذى فطر الخلايق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه
لا مثل له الباقى لا اخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق الرشيد العدل
وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم وقد مر فهذه هى الاسماء
الحسنى اعنى الواردة فى الرواية المشهورة نسئل الله ببركتها ان يفتح
علينا ابواب الخيرات ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور
الرحيم ثم ان المصنف تابع الامدى فى تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار
تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه ومن اراد الاستقصاء فى ذلك فعليه
بالرسائل المؤلفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعانى المختلفة
والاقوال المتفاوتة **الموقف السادس** فى السمعيات اى فى الامور التى
يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هى على السمع كالمعاد واسباب
السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه
مراصد اربعة ثلثة منها فى الامور التى ذكرناها وواحد منها فى الامامة
وليست من العقايد الاصلية كما مر وسيأتى ايضا المرصد الاول فى
النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول فى معنى النبى وهو لفظ منقول
فى العرف عن مسماه اللغوى الى معنى عرفى اما اللغوى فقيل فهو المنبئ و
اشتقاقه من النباء فهو ح مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل

المرصد الاول
المقصد الاول

لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تع وقيل النبي مشتق من النبوة وهو
الارتفاع يقال نبي فلان اذا ارتفع وعلا والرسول من الله موصوف
بذلك لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة
الى الله تع واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم
من المليين من قال له الله تع ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او
الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك
ونبئهم ولا يشترط فيه اي في ارسال الرسل شرط من الاعراض والاحوال
المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات عن الناس واستعداد
ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما تزعمه الحكماء بل الله يختص برحمته
من يشاء من عباده والنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط وهو اعلم
حيث يجعل رسالته وفي دلالة هذه الاية على المط نوع خفاء كما لا يخفى وهذا
الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء
ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث
يمتاز بها عن غيره احدها اي احد هذه الامور المختصة به ان يكون له اطلاع
على المغيبات في الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان
النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي كالكائنة ولها
نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما
يحدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له فقد يتصل
النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا وينجذب اليها بواسطة الجنسية
وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد
هي لارتسامه فيها كمراة تحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى
ما يقابلها ويؤيده اي يدل على جواز ما قلنا من ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة
ما نرى النفوس اي دونه النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في ادراك
المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس
القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض
لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك
الاطلاع في حق النبي عم وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله الرياضية بانواع

بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس من الاشتغال بالبدن واستعمال
الآلة او نوم ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات
ويخبرون عنها كما يشهد التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين
قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي
اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت
من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع على البعض لا يختص به اي
بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به
النبي عن غيره ثم نقول احالة ذلك اي الاطلاع المخصوص بالنبي على اختلاف
النفوس في صفاء جوهرها وكدرها وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه
الى جناب القدس والملاء الاعلى وضعفها وتجردها مع اتحادها بالنوع
كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية يوجب الاشتراك في الاحكام
والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب
بالذات ونقول ايضا ما في المقدمات من الاتصالات بالمبادي العالية بعلة
الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا يفيد
الا ظنا ضعيفا وثانيها اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه الافعال
الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه
لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته
ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان
وهي بتصوراتها مؤثرة في المواليد البدنية كما نشهد من الاحمرار والاصفرار
والتسخن عند الخجل والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب اللف وكما نشهد
من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان
مشاه في غيرها اي في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كانت ارادات
النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان يقوى
نفس النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فيؤثر فيها اراداته وتصوراته
حتى يحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك
اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسقة وبالجملة يتصرف نفسه في العنصريات
خصوصا في العنصر الذي يكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة

من الاتصال م

والتصور من غيران يستعمل آلة كيف يستنكر حدوث هذه الصور الخارقة
العجيبة من النبى ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور
فى كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذى ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها
مؤثرة فى الابدان بناء على تأثير النفوس فى الاجسام واحوالها وبينا بطلانه
بما سلف من انه لا يؤثر فى الوجود الا الله سبحانه والمقارنة بين التغيرات
البدنية وبين التصورات والارادة النفسية لا تعطيه اى لا يدل على كونها
مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع ان ظهور الامور
العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبى كما اعترفتم به فكيف يميز عن غيره
وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من
الله تع ولا يستنكر ان يحصل له فى يقظته ما يحصل للنائم فى نومه من مشاهدة
اشخاص يتكلمون بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه
عن الشواغل وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به
فى يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو
المعقول المرتسم فى النفس لباس المحسوس وتنقشه فى الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوس
فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اى صفة
راسخة للنبى ع م وح يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى
توجه منه قلنا هذا الذى ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل تلبيس على
الناس فى معتقدهم وتستر عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها وذلك لانهم
لا يقولون بملائكة يرون بل هو الملائكة عندهم اما نفوس مجردة فى ذواتها
متعلقة باجرام الافلاك ويسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا
ويسمى بالملاء الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف والصوت
عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى
للمجردات ومآله اى مآل ما ذكروه فى الخاصة الثالثة الى تخيل ما لا وجود له فى الحقيقة
كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له فى الخارج على ما صرحوا به
وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة
الحقيقية ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويليق
العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه

هو م

من قبيل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها قطعا وربما خالفه ما دعاه اليه العقول
ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا متى اجتمعت فيه هذه الخواص الثلث انقادت
له النفوس البشرية المختلفة بطبايعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد
لبنى نوعها وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هم عليه من اختلاف الاراء فيصير
ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا لقرار اى ثبات الشريعة التى بها
يتم التعاون الضرورى لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا
النوع من حيث انه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج اليه فى معاشه ومأكله ومشربه
وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعاملات وهى ان يعمل كل واحد
لآخر مثل ما يعمل الآخر له والمعاوضات وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله
بازاء ما يأخذ من عمله الا ترى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر او لم يحسن
معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون من بنى نوعه حتى يخبز هذا لذاك
ويطحن ذلك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه
صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدنى بالطبع فان التمدن هذا
الاجتماع ولا بد لهم من التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد
فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعة
بنقادها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس اى مدت عنقها الى ما يريده غيره
وطمح اى ارتفع عين كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وادى ذلك
التنازع الى التواثب والتشاجر اى الاختلاف والتقابل والتناحر و
وشمل الناس الهرج اى القتل والمرج اى الاختلاط واختل امور المعاش
والمعاد فوجب فى الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول
العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللايقة به وهدى كل واحد منه
الى ما فيه بقاؤه به قوامه سيما الانسان فان العناية به فى الاعطاء والهداية اكثر
وهو اشرف الانواع الحيوانية مسخر له ما عداه من تلك الانواع وهذا اى
وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من
جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة افترى الطبيعة تهمل ذلك
كلا والحاصل ان وجود النبى سبب للنظام فى المعاش والمعاد فيجب ذلك
فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام فى مخلوقاته فهذه طريقة

اثبات النبوة على مذهب الحكماء المقصد الثاني في حقيقة المعجزة وهي
بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول
الله والبحث فيها امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على
صدق مدعي الرسالة البحث الاول في شرائطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون
فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه اي
من الله تع لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التغريب
مثلها اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع
ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس فعلا لله تع ثم فان
عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه تع بل هو
عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على ان الكف حذفه لعدم الحاجة
اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله تع وفي الآمدي ان المعجز ان كان عدميا
كما هو اصل شيخنا فالمعجز هنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان
وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا
فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة
اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سياتي
وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار
في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب
في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا
له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من
الله تع وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال الآمدي هل
يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلف الائمة فيه فذهب بعضهم
الى ان المعجزة فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشي لكونها مقدورة
له بخلق الله فيه القدرة عليها وانما المعجز هنا له هو نفس القدرة عليها وهذه
القدرة ليست مقدورة له وذهب الآخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة
من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تع وان كانت مقدورة للنبي وهو
الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال
الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا

ظاهرا على يدي مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي
وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن
الاحوال مثل ان يقال له اي لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا بان دعى
الله تع فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي
الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا
اخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه
السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي
ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد
كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان يحيي هذا الميت فاحيا
فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه
وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء
مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة
الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا
انما هو اذا عاش بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي
لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خر ميتا في الحال
قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب
والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود
الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز
بل يكفي ان يقول انا اتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان ياتي بواحد
منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلابد
في المعارضة من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها
من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه
السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف
او متاخرا عنها على تفصيل سياتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى
لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لا يدل على صدقه ويطالب
اي بالاتيان بذلك الخارق او بغيره بعد اي بعد الدعوى فلو عجز كان
كاذبا قطعا فان قال فاظهر المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد

علمنا خلوه واستمر بين ابدينا من علقه الى فحته فان ظهر كما كان معجزا وان
جاز خلقه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدى
موافق للدعوى لا خلق ذلك الشئ فى الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب
خلق فيه قبل التحدى فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اى مبنى
على جواز اظهار المعجزة على يدا لكاذب وسنبطله وانما كان مبنيا على ذلك
لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره عنه منزلا منزلة التصديق
لم فيكون هو كاذبا فى دعواه انه اية صدقه ودليل عليه وسيأتيك انه لا يتصور
عندنا ظهور الخوارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم
المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه
الاشارة بقوله فما تقولون فى كلام عيسى فى المهد وتساقط الرطب الجنى عليه
من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما يقولون ايضا
فى معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر
والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة
على الدعوى ليست معجزات انما هى كرامات وظهورها على الاولياء جائز و
الانبيا قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم
ايضا وتسمى ارهاصا اى تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته و
المنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبى آخر فى ذلك العصر وهو مردود لوجودها
فى عصر لا نبى فيه هذا وقد قال القاضى ان عيسى عم كان نبيا فى صباه لقوله
وجعلنى نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق فى الطفل ما هو شرط النبوة
من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته فى حال صغره متقدمة على نبوته و
دعواه اياه ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه بنيف
شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها
وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة فى مدة طويلة بلا دعوة و
كلام مما لا يقول به عاقل واما قوله وجعلنى نبيا فهو كقوله عم كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين فى انه تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضى فهذا الذى
قررناه انما هو فى المعجز المتقدم على الدعوى واما المتأخر عنها فاما ان يكون
تأخره بزمان يسير يعتاد مثله فظ انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان

وما كلمته بنيف شفة
اى بكلمة ذكرت فى شفة

بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تأخره بزمان متطاول مثل
ان يقول معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت
النبوة لكن اختلفوا فى وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز
على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا فانما انتفى
التكليف عنا بمتابعته اى لا يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته فى
الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرطه اى شرط التكليف
بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعده
وقيل حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن
الدعوى وقيل يصير قوله اى اخباره معجزا عند حصوله اى عند حصول
الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا باعتبار صفته اعنى كونه
معجزا والحق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا يعنى ان المختار هو القول الاول
لان اخباره كان اخبارا بالغيب فى نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى
والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول
الثانى فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان
خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار
بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول
فى ابكار الافكار البحث الثانى فى كيفية حصولها المذهب عندنا
انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به
مشيئته من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم
فى الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط فى النبوة على
ما مر خلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وفعل اما الترك
فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه
انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها فى
اصل فطرتها واما لتصفيته بضرب من المجاهدات وقطع العلائق الى عالم
القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن وهو
كما نشاهده فى المريض من ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض فى الامراض الحادة
وتحليلها للمواد الرديئة تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فتمسك

عن القوت الذى يحتاج اليه بل لا عما يتحلل من هذه المواد ما لو امسك اى
زمانا لو امسك عنه فى ايام صحته شطره اى نصفه بل عشره لهلك بلا شبهة
واذا جاز ذلك فى المريض كان جوازه فى المتوجه المنخرط فى سلك الملاء
الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون الحاجة
الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنى على تعادل الاركان اشد واقوى واما
التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام
الغذاء كما اشير اليه بقوله عم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى واما القول
فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر فى المقصد الاول من انجذاب نفسه
النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من
الكلية والجزئية وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل
فبان يفعل فعلا لا تفى بمنة غيره من نتق جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه
بان نفسه لقوته يتصرف فى مادة العناصر كما يتصرف فى مادة اجزاء بدنه
البحث الثالث فى كيفية دلالتها على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة
ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة
احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الدلالة العقلية ترتبط
لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك
فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك
الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال فى ذلك الوقت
وكذا يظهر الكرامات على ايدى الاولياء من غير دلالة على صدق
مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبى فيدور بل هى دلالة
عادية كما اشار اليه بقوله وهى عندنا اى عند الاشاعرة اجراء الله عادته
بخلق العلم بالصدق عقيبه اى عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجزة
على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته
عقلية لتخلف الصدق عنه فى الكاذب بل عادية كسائر العاديات لان من
قال انا نبى ثم نتق الجبال واوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتمونى وقع عليكم
وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا
بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية

قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته
تع للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا فقالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم
الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك
وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك
نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد فى صدقه بقرينة الحال وليس
هذا الذى ذكرناه من باب قياس الغايب على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد
يعلل افعاله بالاعراض لانه يراعى المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغايب اذ لا يبالى
بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعى افادته العلم بالضرورة العادية اى
ندعى ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة
العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم ولزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز
على يدى الكاذب مقدور لله تع لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه فى حكمته لان فيه
ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تع فيمتنع صدوره عنه كسائر القبايح قال
الشيخ وبعض اصحابنا انه اى خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور فى نفسه لان لها
اى للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها
من وجه دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلمه اى ذلك الوجه
بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا
وهو مح والا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا مح
وقال القاضى فى ان ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران
وجود الفعل بوجود فاعله بل هو احد العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها
اى انخراق العاديات عن مجاريها العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد
الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق
العادة فى المعجزة والمفروض انه جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز
اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب مح تذنيب من الناس من انكر
امكان المعجزة فى نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعى النبوة ومنهم من
انكر العلم بها وسنبينك فى المقصد التالى لهذا المقصد شبههم باجوبتها
المقصد الثالث فى امكان البعثة وجعلنا فيه اثبات نبوة محمد عليه الصلوة
والسلام فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة

تذنيب

المقصد الثالث

انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذى تقتضيه العناية الازلية
لايتم بدون وجود النبى الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب
على الله وفضل بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه
ارسال النبى اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اى وان يعلم ذلك بل علم انهم
لايؤمنون لم يجب عليه الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم
يمتنع خلوها اى خلو البعثة عن تعريفات لايستقل العقل بها لان البعثة الخالية
عنه لا فائدة فيها وجوزها الجبائى لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة جليلة
وجوزها ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة اولا وقيل
انما يجوز البعثة لتقريرها اذا اندرست وهو هذا الذى نقلناه من المعتزلة
على وجوه المختلفة بناء اى مبنى على اصلهم الفاسد اعنى قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض وجوب الالطاف ورعاية
الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لايضرنا فى مدعانا فانا ادعينا
الامكان العام الذى يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه وغرضنا
هنا رد شبه المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اى حكم باستحالتها
لذاتها الثانية من جوزها ولكن لا يخلو البعثة عن التكليف باوامر ونواهى وانه
اى التكليف ممتنع فيتفى البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من جوز التكليف وقال
فى العقل كفاية فى معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة
من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة ممتنع عقلا ولا يتصور النبوة دونها
اى دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق
مدعى النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فيفيد
العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن
غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا بل الظن وانه لايجدى
فى المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة
لكن منع وقوعها هذه هى الطوائف المنكرة لها الاولى منها وهو من قال باستحالة
البعثة فى نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لابد ان يعلم ان
القائل له ارسلتك فبلغ عنى هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء
الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبى الثانى

الثالث ان الذى يلقى اليه اى الى النبى الوحى ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من
حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به والا اى وان لم يكن
جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اى القاء الوحى بطريق التكلم منه مستحيلا اذ
لايتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اى بالرسالة يتوقف على العلم
بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اى العلم بما ذكر لايحصل الا بغامض
النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لايخفى
وهو اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم او سنة هو
بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب
غير محصورة فللمكلف الاستمهال اى يجوز ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى
عدم العلم فى اى زمان كان وح يلزم افحام النبى ويبقى البعثة عبثا والا اى وان
لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لايطاق
لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع
صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثانى ان المرسل ينصب
دليلا يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله دون الجن بان يظهر الله له
ايات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات ويكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق
علما ضروريا فيه بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال
جاز ان يكون الملك جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته لايقصر
عن شئ وجواب الثالث اما على اصلنا فى التعديل والتجويز فلا يجب الامهال
لانا قد بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة
وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب
المتابعة سواء نظر اولم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب
الامهال لجريان العادة بان ايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليه
الاشارة بقوله مع العلم العادى الحاصل عن المعجزة واما عند المعتزلة
فاللائق باصلهم فى التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعنى ان
المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا مخلص لهم عن ذلك
الالتزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان فيه تفويت
مصلحتهم وذلك لا يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم

من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك
سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه الى
ان اشاهد السبع او المهلك اليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء
ولو هلك الم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما يوجبه
الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام على اصلهم الطائفة الثانية من
قال البعثة لا يخلو عن التكليف لانه فائدتها التي لا يخلو هو عنها وايضا هي لا يخلو
عن التكليف باتفاق واجماع من القائلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها
ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين
من ان فعل العبد واقع بقدرة الله اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف
بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم
اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء
منهما والتكليف ح اي حين اذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف
اضرار بالعبد بما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب بالترك
اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله تع منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض
وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو ممتنع لانه تع منزه عن الاغراض كلها من
جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع
او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فانه بمنزلة
ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الاباد ولا شك ان اهم مصالحه
ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض
بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة
آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بانواع الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه
اصلا لوجوبه وتعين صدوره فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف
بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف
بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل ممتنع اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف
بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظ واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه
ولا ان اي ولا يقول بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف
بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا

من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة
امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف
بالافعال الشاقة البدنية تشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله وما يجب له
من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا
الغايت وهو النظر فيما ذكر ترجح اي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان
ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد
وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف
به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجوابنا الثاني ان يقال ما في التكاليف
من المصالح الدنيوية والاخروية ترجح كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن
والقبح ووجوب الغرض في افعاله تع مع ما اجبنا به الثاني وهو ان يقول ان
التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي ترجح
على مضرة التعب بمشاق الافعال واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعته
بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر
فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة
مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مر
والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون
كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به
وما ذكر من انه لا فائدة فيه لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله وهو
بط وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما
لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع
في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالاحداث
يعني انما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال الاحداث
اما حال وجوده فيكون تحصيل الحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين
وهو اي الاحداث مما لا شك فيه فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في
التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة الله تع وصفاته وافعاله
احد اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه

داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات
عن المشوشات التى يربى شغلها على شغل التكاليف الطائفة الثالثة
من قال فى العقل مندوحة عن البعثة اذ هو كاف فى معرفة التكاليف فلا فائدة
فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم
ع م فقط ومنهم من قال بنبوة ابرهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث
وادريس فقط وهولاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال
يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه
لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا للمضرة فواتها فلا يعارضها
مجرد الاحتمال اى احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط
فى دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع
المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن
والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين
بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشئ كوظائف العبادات
وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك اى النبى
الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبايعها وخواصها مما لو امكن
معرفتها للعامة بالتجربة ففى دهر طويل يجربون اى فى ذلك الدهر الطويل من
فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون فى المهالك قبل استكمالها اى قبل
استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من تلك الادوية فى تلك المدة ما يكون
مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اى بتحصيل احوال
الادوية بطريق التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية
والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا
وسلموا من تلك المضار ولا يقال فى امكان معرفته اى معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب
فكذا لا يقال فى امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل غنى
عن المبعوث كيف والنبى ع م يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيب
اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه
كان النبى بذلك اولى وبما تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان
مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز من بنى نوعه

نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه تمة لهذا الكلام فانه يدل على
وجوب وجود النبى فى العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة
الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق
العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا
واوانى البيوت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من
ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعى عقيب دعواه بلا مهلة
ويوجد مثله فى آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اى
فى تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها
اذ يجوز ح ان يكون الآتى بالاحكام المترتبة فى الاوقات المتفرقة اشخاصا
متماثلة للذى ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذى تتقاضاه غير الذى
كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التى تتا فى نظام المعاش والمعاد والجواب
ان خرق العادة ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن
انعدامهما الذى نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما فى الامثلة المذكورة
لا ينافى امكانها فى نفسها وذلك كما فى المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم
المعين فى الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا للواقع
ثابتا لا يتطرق اليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها والعادة احد
طرق العلم كالحس فجاز ان يجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة مع امكان
نقيضه فى نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز النبى وكرامة الولى عادة مستمرة توجد
فى كل عصر واوان فلا يكون للعاقل المنصف انكاره فلا يكون ح خرقا للعادة
بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى النبوة وان لم يكن خارقا
للعادة الطائفة الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق فى دعوى
النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق
من الله وانما جاز كون المعجزة فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة
نفسه لسائر النفوس البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز ان يصدر
عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر او بمزاج خاص لبدنه وهو اقوى من امزجة
اقرانه فيقوى على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا فى الماهية او لكونه ساحرا ماهرا
فى السحر وقد اجتمعتم على حقيقته اى على كون السحر مؤثرا فى امور غريبة كما دل عليه

الكتاب كقوله تع فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة
لبيد بن الاعصم مع النبي ومن انكره من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة
رسوله واجماع الامة اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين
الا وكان الناس يتفاوضون فيه في امر السحر وتاثيراته حتى اختلفت الفقهاء
في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال اخرون هو كافر وقال الشافعي
اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه
القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الامدي او لطلسم اختص
هو بمعرفته يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا معنى لانكار الطلسمات الغريبة
التي تؤثر تاثيرات غريبة عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع
منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عنه مثله من هو في عصره
وقالوا الطلسم عبارة عن مزج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية
المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية
ولحدوثه شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل
والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور اثار مخصوصة غريبة او لخاصية
بعض المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع اثارا عجيبة
كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهرباء التي تجذب التبن وكالحجر الباغض
للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى سقط خارجا عن
الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون
ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون
هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره الثاني من تلك الاحتمالات
استناده اي استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة
فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يدي المتنبي ليغوي الناس واما
عصمة الملائكة فانا نعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا والشياطين
فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة واستناده الى الاتصالات
الكوكبية وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية وهو اي مدعي النبوة
قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع
مثله الا في الوف من السنين فيستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرايب

من الغرايب معجزا لنفسه فلا يكون دالا على صدقه والثالث منها ان يكون
الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق الرابع ان
لا يقصد به التصديق اي سلمنا ان المعجز من فعله تع لكنه ليس يقصد به قيامه
للمدعي اذ لا غرض ولا جبا في افعاله تع وعلى تقدير وجوبه لا يتعين لكونه
غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اي الغرض منه غير التصديق كابهامه اي ابهام
تصديقه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كانزال المتشابهات فانها
بظواهرها يوهم الخطاء ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطا الا بتحمل
المشقة من التامل الدقيق فيها فيستحق به الثواب او يكون ذلك الخارق
لتصديق نبي اخر موجود في جانب اخر او يكون ارهاصا لنبي سياتي فيما بعد
كالاحوال الظاهرة على النبي عم قبل بعثته وكالنور الذي كان في جبين ابائه
الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب
على الله تع ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح عندكم منه شي ولا سمعا للزوم
الدور السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على
المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار او لعله اي القادر على المعارضة تركها
مواضعة مع المدعي ومواطاة معه في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا وافرا
السابع لعلهم استهانوا به اولا فظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه
فلم يشتغلوا المعارضة في ابتداء امره وخافوه اخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه
او شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه اي عن المدعي ومعارضته
الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر
ثم اخفاه اصحابه اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين
لهم وطمسوا اثاره حتى انمحى بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى
لها اي للخارق الذي سميت معجزة دلالة على الصدق الجواب الاجمالي
ما قررناه غير مرة اي قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من
ان التجويزات العقلية لا ينافي العلم العادي كما في المحسوسات والجواب
التفصيلي عن الاول انا قد بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله تع فالمعجز لا يكون
الا فعلا له لا للمدعي والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي كفلق البحر
واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه

فيما بعد بآيه
به غ

لايلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون
دون دعوى النبوة والتحدى فظ ايضا انه لا التباس او يكون معه اى مع
ادعاء النبوة والتحدى وح فلا بد من احد الامرين ان لا يخلقه الله تع على
يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه ممتنع على الله
تع لكونه كذبا والجواب عن الثانى ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا
الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوزها
فقال بعضهم منهم الاستاد ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء
درجة المعجزة وقيل لا يقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولى
ايقاعها لم يقع بل وقوعها اتفاقى فقط وقال القاضى يجوز الكرامة اذا لم يقع
على طريق التعظم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك
يمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير
كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظ ولا يشتبه احديهما بالاخرى وعن الرابع
بانا لا نقول بالغرض اى لا نقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله
تع عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد المدعى يدل على تصديق
له قائم بذاته كما ان حمرة الخجل يفيد العلم الضرورى بحصول الخجالة مع جواز
حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظ
واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوى يقتضى
تلك الحمرة فى ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة وعن الخامس قد مر فى اوائل
الكلام من توقف الالهيات امتناع الكذب عليه تع وعن السادس اذا اتى
مدعى النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من فى قطره عن المعارضة
علم ضرورة صدقه فى دعواه وعن السابع نعلم عادة اى نعلم بالضرورة العادية
المبادرة بلا توان الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه النفوف على اهل
اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم فى انفسهم وما لهم ونعلم بالضرورة
ايضا عدم الاعراض عنها اى عن المعارضة فى مثل هذا الامر بحيث لا ينتدب
اليه احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارضة اصلا والقدح فيه سفسطة
ظاهرة وح اى وحين اذا كان الامر كما ذكرنا فذلك لانه من جهة الصرفة واصحه
فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة

للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ما اتى به مقدور الغير وعن الثامن
كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا
وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع فى بعض الاوقات والاماكن
لا يوجب احتماله فى الجميع اى فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم
الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤه
مطلقا من اصحاب المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت
الاحتمالات كلها وثبت الدلالة القطعية الطائفة السادسة من منكرى
البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه
لا يفيد العلم فلا يحصل نبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد
العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذلك الكل
يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثانى ان حكم
كل طبقة من طبقات اعداد الرواة كحكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة
المأة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصر اى العلم
فى عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين فى افادة العلم
تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا يفيده اى لا يفيد العلم قطعا
كاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا بعد واحد فلا يفيد شئ من هذه المراتب
بالغا ما بلغ لمساواة كل منها بما قبله فى عدم الافادة الثالث لو اوجب
التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان
التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر
واحد بعد واحد فالموجب به اى للعلم على تقدير حصوله انما هو الجزء الاخير
وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم الرابع شرط
استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اى
بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس
ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى
اذا حصل العلم به علم انه متواتر فالعلم بانه متواتر لا يحصل الا بعد حصول
العلم به فاثبات العلم به اى بالتواتر مصادرة على المط ودور صريح وجواب
الاول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل بحكم كل واحد لما يرى من قوة

على تخريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول العلم عنده
اى عند التواتر عند معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تع اياه وقد يخلقه بعدد
دون عدد فلا يلزم تساوى طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم
كيف وانه اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايع والمخبرين
والسامعين فقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به فى واقعة
اخرى وقد يحصل بجماعة باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى
تساويهم فى العدد وكذلك يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع اخر
من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلانه اى العلم عقيب التواتر
بخلق الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون خبر الواحد
موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر
اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهى اى الاسباب المعدة لا يجامع
المسبب بل يكون متقدمة عليه كالحركة للحصول فى المنتهى فالاخبار السابقة مثل
فى حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شى اخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء
والمناسب لاصول المعتزلة ما قد ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول
يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثانى والثالث وهكذا الى ان ينتهى الى ما لا اقوى
منه فيلزم ان الموجب هو الخبر الاخير بشرط سبق ما وهو المراد بكون التواتر
مفيد للعلم فلا يلزم ان يكون الخبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع
والخامس انا ندعى العلم الضرورى الحاصل من التواتر الواقع فى نفس الامر
على شرط وضابط لانا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرط وضابط على ما
ادعينا والفرق بين الامرين ظ فان حصول التواتر فى نفس الامر مشتملا على ما
يعتبر فيه الشرائط وافادته للعلم الضرورى بما تواتر الاخبار عنه من الاشياء
فيه اذ لا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى
التواتر وليس يعتبر فى ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير
معلوم ولا العلم بضابط حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شى بكون اخباره
متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابط لوجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول
الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورى عندنا لا نظرى
قدح الطائفة السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا انا تتبعنا

تتبعنا الشرايع التى اتى بها مدعو الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل
والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله تع فلا يكون هناك بعثة وذلك الذى
لا يوافق مقتضى العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره
وايجاب تحمل الجوع والعطش فى صوم ايام معينة والمنع من الملاذ التى فيها
صلاح البدن مع انه لا منفعة فى هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون
مخالفا للحكمة وتكليفنا لافعال الشاقة كطى الغيا فى وكزيارة بعض المواضع
والوقوف ببعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهات المجانين والصبيان
فى التعرى وكشف الراس والرمى لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار
وتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وتحريمه اخذ الفضل فى صفقة
وجوازه فى صفقتين كان يبيع مدا من عجوة جيدة بمدين من عجوة ردية فانه ربوا
حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوائها
اى الصفقة والصفقتين فى المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب بعد
تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض فى افعاله تع ان غايته اى غاية
ما ذكر عنو عدم الوقوف على الحكمة فى تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه
عدمها فى نفس الامر ولعل هناك مصلحة استاثر الله بالعلم بها على ان فى التعبد
بما لا يعلم حكمة تطويعا للنفس الابية وملكة قهرها اى تصرف غلبتها الثابتة
فيما فيه الحكم وزيادة ابتلاء فى التعريض للثواب والعقاب يعنى ان النفس
اذا علمت الحكمة والمصلحة فى حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد
امتثال حكم مولاه وسيده وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ فى العلم فربما
صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم حكمة كان انقيادها
امتثالا لا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا
فى التعبد زيادة ابتلاء فى التكليف بان النفس تاتى عملا لا تعلم مصلحته وكل
ذلك حكمة ومصلحة حاصلة فى الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو
تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة المقصد الرابع فى اثبات
نبوة محمد عليه الصلوة والسلام وفيه مسالك اربعة المسلك الاول وهو
العمدة انه ادعى النبوة وظهر المعجزة على يده اما الاولى فتواترة تواتر الحقه
بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها واما الثانية فمعجزة القران

وقول السعى فى بعض المواضع

وان باعها

المقصد الرابع

المسلك الاول

وغيره الكلام فى القرآن وكونه معجزا ان نقول ولم يعارض فكان معجزا اما انه
تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وايات التحدى كثيرة كقوله تع فأتوا
بحديث مثله وقوله تع فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله تع فأتوا بسورة
من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما يتوفر الدواعى الى نقله
سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل
دعواه واما انه اى حين اذا التحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد تقدم فيما سبق
من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا
يعلم من الفصل المتقدم فان الشبهة التى اوردها منكرو البعثة يمكن ايرادها
ههنا واجوبتها يعلم من هنالك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الان

الفصل الاول

فى وجه اعجازه وشبهة القادحين فيه فى فصلين الاول فى وجه اعجازه
وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم الى التأليف الغريب
والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه اى اوائل
السور والقصص وغيرها ومقاطعه اى اواخرها وفواصله اى اواخر
الاى التى هى بمنزلة الاسجاع فى كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت
فى القرآن على وجه لم يعهد مثله فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض
المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه فى الدرجة العالية من البلاغة التى
لم يعهد مثلها فى تراكيبهم وتقاصرت درجات بلاغتهم وعليه الجاحظ
واهل العربية ثم انهم قالوا فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم
البلاغة التعبير باللفظ الرائع اى المعجب لخلوصه عن المعايب المفردات
وتأليفها واشتمالها على مناسبة عن المعنى الصحيح اى المناسب للمقام الذى
اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان فى البيان والدلالة عليه وعلى
هذا كلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان
الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجود
متناهية لانها واقعة فى تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعانى الصحيحة و
لا شك ان الموجود من تلك الالفاظ فى اللغات متناه دون الممكن منها
فانه غير متناه اذ لا يبعد وجود الالفاظ هى افصح من الالفاظ الواقعة واشد
مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل

اصل البلاغة فى القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصناعة الكلام
واما كونه فى الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذى
هو مطلوبنا ولا حاجة بنا فى اثبات اعجازه الى بيان انه الغاية القصوى فيها
اى فى المراتب الممكنة من البلاغة فلان اى واما كونه فى الدرجة العالية
الخارجة عن العادة فثابت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد
فيه فنونها باسرها من افادة المعانى الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب
التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل اى ضرب المثل واصناف الاستعارة و
حسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتأخير
والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه اى خلوه عن اللفظ الغث اى
الركيك والشاذ الخارج عن القياس والنادر النافر عن الاستعمال الى
غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اى وجده مشتملا على فنون البلاغة
بحيث لا يرى المتفحص له اى للقرآن وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة نوعا
منها اى من تلك الفنون الا وقد وجده فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على
جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة
البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته فى تزيين كلامه الا على
نوع او نوعين منه اى من المذكور الذى هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره
اى غير ذلك النوع لم يواته اى لم يوافقه ولم يتأت له فاذا قال الآمدى ان افصح
فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب
غايته الاستبشار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره فى كلامه
لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية
اى لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المتفرع على بلاغته
وقال القاضى الباقلانى هو اى وجه اعجازه مجموع الامرين اى النظم الغريب
وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم
من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين اخبر به عن غلبة الروم على الفرس فيما بين
الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن واخباره
عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه
وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا فى ذلك بقوله تع ولو كان

من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى
ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله تعالى صرفهم
عن معارضته واختلف في كيفية فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة
صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم
مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز
والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذه الصرف خارق للعادة
فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج
اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم
يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة

الفصل الثاني

الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه
اعجازه يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم
فيه اي في وجه الاعجاز انه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل به على اعجازه ثم
قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل
سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا لحماقات مسيلمة على وزنه
واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل
وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة
للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص
ثم قسناها الى اقصر سورة من القرآن وانتم تزعمون التحدي بها وبينا ولها قوله
فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما ندعي ان الافصح
معارضها الذي قيس اليها ولابد في المعجزة الذي يستدل به على صدق المدعي
من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس اليه الى حد تنتفي معه الريبة حتى نجزم
بصدقه جزما يقينا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى
قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورها
ولو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القرآن فلم يختلفوا في
كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد اليهم و
لم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوا في المصحف
الا ببينة او يمين والتقريب ما مر وهو انه لو كان بلاغتها واصلة الى حد

الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالته
ولا الى بينة او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق
بعض وليس لها حد معين يقف عنده ولا يتجاوزه ولابد في كل زمان من فائق
قد فاق ابناءها بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره
وان امكن ان يفوقه شخص اخر في عصر اخر فلعل محمدا ع م كان افصح اهل عصره فاتى
بكلام يعجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه
في صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان
واما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا واما الاخبار
بالغيب فلوجوه الاول انه جائز كرامة وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق
عادة كما في المرة والمرتين الى ان يتكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة
فيصير معجزا ومراتبه اي مراتب التكرار الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعدد
معين فكيف يعلم بلوغ القرآن في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني
انه يقع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة
وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم ان لا يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار
بالغيب من القرآن معجزا فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل اما عدم
الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال
وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له
مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون مخرجا من بحر المتقارب
على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله تعالى واملي لهم ان كيدي متين
ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع
كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما
اي وفي القرآن ما هو شعر لا سيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير
على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن
على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على
الحوادث اليومية فلا يكون كلامه مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالصحة
وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف

ان فيه لحنا وسيفهمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظى بلافائدة كما فى
سورة الرحمن وفيه تكرار معنوى كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح
الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس
انه نفى الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فى معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد
اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه
لانه اى الاختلاف اما فى اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب
او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف
المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل وكانت كالحجارة
بدل فهى كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما
تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو
جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان
فنحو النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففى هذه
القراءة زيادة وفى المشهور نقصان وكذا الحال فى قوله تسع وتسعون نعجة
انثى واما الاختلاف فى المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء
الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضى ورفع الرب والاول دعاء
والثانى خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك
بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار عن حال الرب والثانى عن حال عيسى
السادس انه يوجد عدم الاختلاف فى كثير من الخطب والقصايد لطوالها
بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف
ويظهر ذلك كل الظهور فى مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر من قوله فأتوا
بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة
فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول
الاجماع قبل هؤلاء العالمين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول يكون المعجز
هو الصرف لا القرآن الا يرى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان
كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين
السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دال على صدقه والثانى انهم لو سلبوا

لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا
به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق
العادة لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير
حجة عليهم ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته و
انتكاس دعواه فلا يتصور منهم اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان
ذلك اى سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه ايجابا قطعيا امتنع عادة
تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن
موجبا لتصديقه بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا وحملوه عليه
وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته
حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا يعارضون
بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدى به بل قبل نزوله فانهم
لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى
ان تعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة
القادحة فى كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف فى وجه اعجازه ان يقول
قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان
وقع فى آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء فى انه بمجموع القرآن بما فيه
من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة
علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز اعجازا وانما وقع الخلاف فى
جهة الاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر
الى الاحد ما بيناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او لا بجملة منها ولا بواحد منها
لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام فى هذه الامور الاربعة وكما ان من بليغ
يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الاخر ولا يلزم من القدرة على احدهما
القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل من حيث هو كل و
لا الحمل من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد
مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون منتفى الثبوت دون الثانى خذ هذا
الذى ذكرنا وانا المختار انه معجز ببلاغته واما الشبهة القادحة فى ذلك
فالجواب عن الاول ان الفرق كان بينا لم يتحد به من بلغاء عصره ولذلك

لو سلبوا بتاتة

دعوته نخ

لم يعارض وغيرهم عجز عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها
فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز اولئك الاعلام
ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل
لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما
هو اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف وايضا
فيكفينا في اثبات النبوة كون القرآن بجملته او بسورة الطوال معجزا وهذا مما
لا ستره به ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع
الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء
فلم اجد منها والجواب عن الثانية ان الاحاد لا يعارض القاطع بريان
اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالاحاد المفيدة للظن ومجموع
القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك
الاحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا
في نزوله على محمد عم ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من
القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما البسملة فالخلاف فيها محقق
بلا شبهة الا انه في كونها اية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من
الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتبرك كما هو قوله القديم او كونها اية فردة
انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن
في اوائل السور اذ لا اختلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان
اختلافهم عند جمع القرآن فيما ياتي به الواحد من اية او ايتين انما هو في موضعه
من القرآن وفي التقديم والتاخير فيما بينه وبين الايات الاخر لا في كونه من
القرآن وذلك لان القرآن كله منقول عنه بالتواتر فان النبي عم كان
يواظب على قرائته في صلوته بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه
من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال
هذا كما مضى ونقول ايضا ان الخبر المحفوف بالقراين قد يفيد العلم وهو
اي العلم بكونه من القرآن هو المدعى ولا علينا ان نثبت ذلك العلم بالتواتر
او بالقراين قلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما يثبت كونه بالاحاد
المنضمة للقراين ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الاية والايتين

والايتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها
ثلث ايات والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب
على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اي في
ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهد واما هو
خارج عن حد هذه الصناعة علم انه من عند الله ولم يكن الحال كذلك لم يتحقق
عند القوم معجزة النبي عم ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التي كانت
المعجزة من جنسها او كانوا متناهيين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك كالسحر
في زمن موسى عم فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم
السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل وتوهم لما لا ثبوت له حقيقة ثم راوا
عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يافكونه اي يقلبونه من
الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج من السحر
وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله فامنوا به واما فرعون فانه لقصوره
في هذه الصناعة يظن انه كبيرهم الذي يعلمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى عم
فانه كان غالبا في اهله وكانوا انتاهوا فيه ويعلمهم الكامل في بابه علموا ان احياء
الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله تعالى فخذ هذا
والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عم الى الدرجة العليا وكان بها افتخارهم
فيما بينهم حتى علقوا القصايد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب
تشهد بذلك لمن تتبعها فلما اتى النبي عم من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله
جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر
وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي
عم عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه للاسلام ملتزما للصغار اي الذل
والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة
للعقلاء كمعارضة مسيلمة بما مر وبقوله والذارعات ذرعا فالحاصدات
حصدا والطابخات طبخا فالاكلات اكلا وهم الاكثرون من عدل الى
المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للدبار والهلاك فعلم
جواب لما مع القارى لما اتى بما عجز عنه البلغا قاطبة وافترقوا من اجله
فرقا مختلفة علم ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا ان القرآن ليس معجزا ببلاغته

لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان بيان
حد المعجز منه اى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم يقتضى
به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل
العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب فى القرآن ذلك المبلغ الخارق
للعادة ولسنا الآن لنفصله اذ يكفينا العلم به اجمالا وبه اى وبما ذكرناه
فى هذه الشبهة خرج جوابا الشبهتين الاخريين اما عن الثانية فبان يقال
اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف
من باب الحساب الذى قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما
عن الثالثة فان يقال يكفينا فى اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما خارق
للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز
عند القائل سلمنا انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز
ما انتفى عنه الاختلاف واما الشبهة الموردة عليه فالجواب عن الاولى
ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير من اسباع او زيادة او
نقصان واذا غير شئ من ذلك خرج عن اسلوب القرآن ثم ان الشعر
ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه وما ذكروه من القرآن
وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان ما يقع
من ذلك الموزون فى نثر البلغاء اتفاقا اى بلا قصد على الشذوذ لا يعد
شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ
لم يعد بهذا القدر الموزون شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب
عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور فى الآيتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال
او المراد القرآن لكن اريد بالعموم والخصوص مما يحتاج اليه فى امر الدين
اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة
التقرير والمبالغة فى تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد
المعنى الواحد بعبارات مختلفة فى الايجاز والاطناب وهو احدى
شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة
ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وبعكس اخرى واما قوله
ان هذان لساحران فقيل انه غلط من الكاتب ولم يقرأ به فان ابا عمرو قرأ

قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط فى كتابته بالالف وقيل
ابقاء الالف فى التثنية والاسماء الستة فى الاحوال كلها لغة لقبائل من
العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا فى المجد غايتاها وعلى هذه اللغة
قرأ اهل المدينة والعراق فى هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاما بما ذكر
بل هو مخصوص بهذا اى بلفظ هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يغير الالف
حالها كما فعل مثل ذلك فى الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذى
وابقى الياء على حالها فى الاحوال الثلث وذلك لانه خولف بين تثنية
المعرب والمبنى فى كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبنى فى كلمة الذى وقيل
ضمير الشان مقدر ههنا اى انه واللام يكون داخلة فى الخبر ولا بأس اذ هى
تدخل على خبر المبتدا وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب العربية
مثل ما قيل من كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا اى فى
الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة
فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يظن على تقدير تركه ان
المراد بالسبعة تمامها اى تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة
المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ما نقل عنه احاد مردود
لانه مما توافر الدواعى الى نقله فلابد ان ينقل تواترا وما نقل منه تواترا فهو مما
قال الرسول عم انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف
اللفظى والمعنوى الواقع فى المنقول المتواتر قادحا فى اعجازه بل هو ايضا
من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفى عن القرآن هو
الاختلاف بالبلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه
فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين
عادة والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة
الكاملة وان تفاوتت اجزاؤها فى مراتبها والمراد اختلاف اهل الكتاب
فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذى يذكر فى القرآن
اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هى اشتمال القرآن على
اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة
انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر فى تقرير الشبهة

فتامل واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن نوعها
او كون القرآن معجزا واياما كان يحصل المطلوب اعنى اثبات الرسالة بالمعجزة
اذ كل منها معجز خارق للعادة الكلام فى سائر المعجزات اى ما سوى القرآن وهى
انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تع اقتربت الساعة وانشق
القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا
قد انشق القمر شقتين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك فى
مقام التحدى فيكون معجزة النوع الثانى كلام الجمادات قال انس كنا عند
رسول الله عم فاخذ كفا من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن
فى يد ابى بكر ثم فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح
وقال جعفر ابن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذى ادرك جمعا من الصحابة
منهم جابر ابن عبد الله انه مرض رسول الله عم فاتاه جبرائيل عم بطبق
فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما
اكل النبى عم منه ولما دعا للعباس واهله امن له اسكفة الباب وحيطان
البيت وذلك انه روى عنه عم انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك
غدا انت وبنوك ان لى فيكم حاجة فصبحهم رسول الله عم وقال تقاربوا
فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم علاءة وقال اللهم هذا عمى وصنو ابى
وهؤلاء من اهل بيتى فاسترهم من النار كسترى اياهم فقالت عتبة الباب
وحيطان البيت آمين آمين ومما طلب الاعرابى منه الشاهد على نبوته
دعا الشجرة فان ابن عمر قال كنا مع النبى عم فى سفر فاقبل اعرابى فلما دنى
قال له النبى عم اين تريد قال الى اهلى ثم قال له هل لك فى خير قال وما هو
قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله
فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول
الله عم وهى على شط الوادى فاقبلت تخد الارض اى تشقها خدا حتى
اذا قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وامن الاعرابى
وكلام الذراع المسموم مشهور والنبى عم قد عفا عن اليهودية التى سمت
تلك الشاة المصلية حتى اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره
وان كان غيره استرحنا عنه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر

امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة
فان ابا سعيد الخدرى روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب
الى شاة فاحتطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها
فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعى ما تتقى الله تحول بينى وبين رزق
ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذئب يكلمنى من كلام الناس فقال
الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس
بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبى عم فاخبره بذلك
فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة
هذا المعنى بعبارة اخرى والظبية التى ربطها اعرابى سالته الاطلاق
لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سئل الاعرابى ان يطلقها فان
ام سلمة روت ان النبى عم يمشى فى الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله
فالتفت فاذا بظبية موثوقة عند اعرابى نائم فقالت ادن منى يا رسول الله
فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشفان فى هذا الجبل
فاطلقنى حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال افتفعلين ذلك قالت ان لم افعل
ذلك فعذبنى الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ثم رجعت
فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابى من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال
نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله وشهد الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روى ان اعرابيا
جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبى عم وقعد
جماعة فقالوا يا رسول الله الناقة التى تحت الاعرابى سرقة فقال الكم
بينة قالوا نعم فقال عم يا على خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه البينة
وان لم يقم فرده الى فاطرق الاعرابى فقال له النبى عم قم بامر الله تعالى
والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة
يا رسول الله ان هذا ما سرقنى ولا ملكنى احد سواه ولكل من هذه المذكورات
قصة فى كتب السير كما اومانا اليها النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة
الشجر التى كانت على شط الوادى على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات
وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روى ابن عباس من انه عم قال

لاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله ارأيت لو دعوت
هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال
ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع
مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركة الجمادات اليه النوع الخامس اشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روي انس
من ان امه ارسلت حيسا في تور الى النبي عم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرا
على التور ما شاء الله ان يقرء وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على
حاله النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال
اتي رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه ولم يدخل
فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى
الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل
الناس حتى يردون رووا وروي ان عدد الواردين كان ما بين السبعين
الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه
ما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت
بعده من ازواجه وكان كما اخبر منه ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين
بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره عن
قتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني عباس وعن
الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها
ومن يحث عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم نقول كل واحد من
هذه المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت
المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في
اثبات النبوة المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عم وقد
ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ
عن الضلالة الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد
تمامها وذلك انه عم لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا
ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة
ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد

وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما
استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس
لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى اخره على طريقة واحدة مرضية
واخلاقه العظيمة فانه عم كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله
تع فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله تع فلعلك باخع نفسك على
اثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله تع ولا تبسطها كل البسط وكان
عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة
والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين
في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه
الحكيمة التي فصلت في كتب الفقهية واقدامه حيث يحجم الابطال فانه عم
لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم احزاب
وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا ثقته بعصمة الله تع اياه من
الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه
عطف على اقدامه المندرج في المجرورات الداخلة في خبر الاستدلال
اي وبانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله باحواله وما
عطف عليه بقوله من امور تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته
لان امتياز شخص بمزيد فضيلة على سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن
مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته
عم من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه فلا يرد ما يحكى من افاضل
الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا
والاخرة المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين
عليهم السلام عن نبوته في التورية والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيء صفته
مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت
فاعلموا انه بني فباطل لانا نجد التورية والانجيل خاليين عن ذلك واما ذكره
مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا
او نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله شخص اخر لم يظهر بعد
فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات نبوته عم كما مر ظهور المعجزة

على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة المقرب المسلك الرابع
وارتضاه الامام الرازي انه عم ادعى بين قوم لاكتاب لهم ولا حكم فيهم بل كانوا
معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على
دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب والمفتريات كاليهود
واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب
والابن والتثليث كالنصارى اي بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة
الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقايد الحقة
والعملية بالاعمال الصالحة وانوار العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل
ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعد الله فاضمحلت تلك الاديان الزايغة
وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد وانوار التنزيه في اقطار
الافاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي يكمل النفوس البشرية ويعالج
الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلابد لهم من طبيب يعالجهم
ولما كان تأثير دعوة محمد عم في علاج القلوب المريضة وازالة ظلمانها
اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام
في المطالب العالية وهذا برهان ظ من باب برهان اللم فانا بحثنا عن
حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم يحصل لاحد كما حصلت له عم فيكون
افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن برهان الان قال المص وهذا المسلك
قريب من مسالك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون
الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين
لبعثته قوم خاصة قومان احدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه
كفاية لدفع مقالتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن
الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اي اليهود المنكرون بوجهين الاول
ان نبوته تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية
العملية باتفاق منكم لكن النسخ امر ممتنع لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما
مح على الله بيانه انه لابد ان يكون الحكم الصادر عنه تع مشتملا على مصلحة
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وح لو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها
اي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخت فالجهل وان يعلمها فاي رعاية اولا

اولانه اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم عما كان يفعل والجواب انه
لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على
مصلحة وان وجب ان يراعي المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم يكن
حاصلة له قبل فان المصالح يختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص في
وقت دون وقت فربما كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب
رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال
الاولى او مرجوحيتها بالنسبة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء
وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا اي في نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا
ليس يتحد اذ ذلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان تحمل المحكوم عليه ههنا على
الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ
وح يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد الثاني من الوجهين
ان موسى عم نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق
وح لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المط بيانه اي بيان انه نفى نسخ دينه
انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دام السموات والارض واذا ثبت
دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر احكامه بل نقول المراد
بدوامه دوام اليهود كما يتبادر اليه الفهم وايضا فانه اما ان يكون موسى
قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان
اما الثاني وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر
عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها واشاعتها
سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة له اي لمن
يدعيه فيه اي في جواز نسخه فلابد ان يتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر
عنه اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة
وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم
الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ اما بشريعة عيسى عم او بشريعة محمد عم
بالاتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت من موسى
ولو كان كذلك اي متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل
ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد

اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود واما الترتيب فمختار منه انه صرح بدوام
الى ظهور الناسخ على لسان نبى ثم يأتى من بعده وانا لم ينقل ذلك تواترا اما
لقلة الدواعى منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم واما لقلة الناقلين
فى بعض الطبقات المعتبرة كثرتها فى التواتر لان اليهود حدثت لهم وقائع
ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما فى زمن بخت نصر فانه
قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية من اليهود وطريق الرد
عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزة الباهرة وجب
عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب
خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة المقصد

المقصد الخامس

الخامس فى عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب
عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة
وما يبلغونه من الله تع الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء
فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو مح وفى جواز صدوره
اى صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه
الاستاد ابو اسحق وكثير من ائمة الاعلام كدلالة المعجزة على صدقهم فى
تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو
ممتنع وجوزه القاضى ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود
بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامدا اليه واما كان
من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب
هناك نقض لدلالتها واما ساير الذنوب يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ
فهو اما كفر او غيره من المعاصى اما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه
قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك غير ان الازارقة من الخوارج
جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم
انهم قالوا بجواز بعثة النبى علم الله تع انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة
اظهاره اى اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام
القاء النفس للتهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية
وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف

للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه
منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهم السلام فى زمن نمرود وفرعون مع
شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كباير او صغاير كل منهما اما ان
يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل
البعثة او بعدها اما الكباير اى صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين
والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه
سمعا قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ
غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه وامتناع الكباير عنهم عمدا مستفاد
من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك وقالت المعتزلة بناء
على اصولهم الفاسدة فى التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح
والاصلاح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكباير عنهم عمدا يوجب سقوط
هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى اعين الناس فيؤدى الى النفرة
عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلايق وترك استصلاحهم
وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل
الخطاء فى التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغاير عمدا
فجوزه الجمهور الا الجبائى فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة عليهم
الا بطريق السهو والخطاء فى التاويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من
الصغاير الخسيسة كما ستعرفه واما صدور الصغاير سهوا فهو جائز اتفاقا
بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسيسة وهو ما يلحق فاعلها
بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها
لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة
وكلمة سفه باردة فى خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير
الصغاير الخسيسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير
من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر ابن بشر وبه تقول المحققين
معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحى والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال
الجمهور اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة
اذ لا دلالة للمعجزة عليه اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل

نادرة

بامتناعها ولاد لالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان
تاب منها لانه اى صدور الكبيرة يوجب النفرة عن ارتكبها وهى تمنع عن اتباعه
فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا
سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اى كونها ذا نيات والفجور فى الاباء
ودنائتهم واسترذالهم والصغاير الخسيسة دون غيرها من الصغاير وقالت
الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا اخطاء فى
التاويل بل هم مستبرؤن عنها باسرها قبل الوحى فكيف بعد الوحى لنا
على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء فى زمن نبوتهم معصومون عن
الكبائر مطلقا وعن الصغاير عمدا وجوه الاول لو صدر عنهم الذنب
لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب وانه اى اتباعهم
فى اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تع قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعون يحببكم الله الثانى لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة
للفاسق بالاجماع ولقوله تع ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا واللازم
بط بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته فى القليل الزايل بسرعة من متاع
الدنيا كيف يسمع شهادته فى الدين القيم اى القائم الى يوم القيامة الثالث
ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا
ولقوله تع الذين يؤذون الله ورسوله الاية وايضا لو اذنبوا لدخلوا
تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا
لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم
وملعونين ومذمومين وكل ذلك بط اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير
صدور الذنب عنهم اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم
اى للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبته فى الكرامة يستحق عقلا
ونقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك
ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبى لستن كاحد من النساء من يات منكن
بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل من

من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس
ولم ينالوا ايضا عهده تع لقوله لا ينال عهدى الظالمين والمذنب ظالم
لنفسه واى عهد اعظم من النبوة فان حمل ما فى الاية على عهد النبوة فذاك
وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الاعلى

الادنى فى لا يستحق ح

السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان
وهو لا يغوى المخلصين لقوله تع حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم بط لقوله تع فى حق ابرهيم
واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى حق يوسف
انه من عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل
اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تع ولقد صدق عليهم ابليس ظنه
فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم
بذلك احرى من ساير المؤمنين الى ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا
والا اى وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه
بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من ساير المؤمنين او نقول لو كان
ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء كقوله تع ان اكرمكم
عند الله اتقيكم وتفضيل غير الانبياء عليهم بط بالاجماع ووجب القطع
بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تع قسم المكلفين الى حزب
الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان
المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون
اى الانبياء المذنبون خاسرين لقوله الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون
مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون فى المفلحين فيكون واحد من احاد
الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا يشك فى بطلانه التاسع
قوله تع فى ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم انهم
كانوا يسارعون فى الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول
جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله تع وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار وهما يعنى قوله المصطفين وقوله الاخيار متناولان جميع الافعال
والتروك بصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال ان فلان من المصطفين الا

الا فى كذا ومن الاخيار الا فى كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار
فى كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لابطال الاصطفاء لانا فى صدور
الذنب بدليل قوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم
ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول
الضمير فى قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب
المذكورين اولى فهذه حجج العصمة اوردها الامام الرازى فى الاربعين وغيره
من تصانيفه قال المص وانت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهو عصمتهم عن
الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب
فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط فى القصد ان لا يكونا ناعنه ورد
الشهادة مبنى على الفسق الذى لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا
واما الزجر فانما يجب فى حق المتعمد للكبائر دون الساهى والصغيرة النادرة
عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتامل فى سائر الدلائل واحتج
المخالف الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز
الصغائر عمدا ايضا بقصص الانبياء نقلت فى القرآن والاحاديث
والآثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم فى زمان النبوة والجواب
عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها
لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وما ثبت
منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة
وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى
او من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه اى لا ينفى كونه من قبيل الاولى
والصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا فى مثل قوله تع ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما فى قصة آدم
عم يعنى هذه الامور الثلاثة لا ينافى المحملين الاخيرين اذ لعل ذلك
المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمة عنهم وعندهم لانه
ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك سمى ترك الاولى منهم وكذا
ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا يستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او لان
اى او لانهم قصدوا به هضما من انفسهم وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج

يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كى
يغفر عنها ذنبها ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة فى الجواب اذ يرد
ادلة وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة لا كبيرة
ولنفصل ما اجملناه عن اسند لال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا
عنه تفصيلا فنه اى من ذلك المجمل قصة آدم عم وتفيهقوا اى تكلموا املاء
افواههم فى التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تع فعصى آدم ربه موكدا
بقوله فغوى فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تع ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم والغواية يوكد ذلك لانها اتباع الشياطين لقوله الا من
اتبعك من الغاوين الثانى قوله فتاب عليه ولن يكون التوبة الا عن الذنب
لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها الثالث مخالفته
النهى عن اكل الشجرة وارتكاب المنهى عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من
الظالمين جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس
قوله حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن
من الخاسرين والظلم كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة
السادس قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق
الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنها كبيرة قلنا
فى الجواب كيف يدعى انه فى الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ
الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه
قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخى والمهلة
فهذه القصة كانت قبل النبوة وهل الوقيعة اى الطعن فى الانبياء بمثل
هذا التمسك الظاهر دفعه الا اللجم والحيرة فى الضلالة والجهل المفرط
فى الغواية وقد يتمسك فى ذنبه اى ذنب آدم عم كقوله تع هو الذى خلقكم من
نفس واحدة هى آدم وجعل منها زوجها يعنى حواء ليسكن اليها فلما تغشاها
حملت حملا خفيفا الآية فان الضمير فى قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ
لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير فى له لله سبحانه فقد صدر عنه
الاشراك وقصته ان الحواء لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها جاءها
فى غير صورته وقال لها لعل فى بطنك بهيمة فقالت ما ادرى فلما ازداد ثقلها

الوقيعة فى الناس الغيبة صح

وغشيها غشايا جامعها صح

رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما حوفتني به فاني
لا استطيع القيام فقال ارأيت لو دعوت الله ان يجعل انسانا مثلي ومثل
آدم تسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لادم فجعلا يدعوان
الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت
سويا جاءها ابليس فقال سميته باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث
وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك والجواب
ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وحدهم لا لبني آدم كلهم
والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عربية قرشية
من جنسه لا انه خلق تامته واشركا بالله فسمياهما ابناءهما بعبد مناف
وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما
ولاتباعهما
وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لادم وحواء وان صح انه لادم وزوجه
فاين الدليل على الشرك في الالوهية ولعله اي لعل الشرك المذكور في الاية
هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تع
بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المتفرع على الوسوسة غير
داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة
فان قلت تقدم امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله
انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وذلك ليس الا
ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما
على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون ومنه اي من ذلك
المحمل قصة ابراهيم واظنها دما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله
في حق الكواكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان
كذبا والجواب ان يقال لا يخفى انه اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام
النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام
ذلك النظر فلا اشكال اذ نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل
البعثة وذلك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف
ارشادا للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون
لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من الامرين قوله رب

ارني كيف تحيي الموتى وشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب
ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الاية
تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين
فان للوهم باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين
دون عين اليقين وقد يقال انما يسأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة
بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد
بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه
هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى
وذلك علامة ان الله تع قد اتخذه خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم اهو هو
وكيف لا تحمل الاية على ما مر والشك في قدرة الله تع كفر وانتم لا تقولون
فما هو جوابكم فهو جوابنا ومن تمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله
كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر
زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم و
نظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل
بها على توحيد الله تع وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم
بالسقم على النظر فلعل الله تع اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض
ومنه قصة موسى عم والتمسك بها من وجوه الاول فوكزه موسى فقضى
عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق اي لم يكن مباحا ولا على الخطاء بل كان
قتل عمد عدوان لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت
نفسي وقوله فعلتها اذا وانا من الظالين الجواب انه كان قبل النبوة وايضا
جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من اقواله محمول على التواضع وهضم
النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون و
اظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حرام الجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما
ح فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم يلقون
سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما
فيه مبالاة بسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا يتم
ذلك الا باظهار في ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه

معدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين تخوفا نوا
تبورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى الالواح
واخذ براس اخيه يجره اليه وهرون كان نبيا فان كان له ذنب استحق
به التاديب من موسى عم فذلك هو المط والا فايذاوه بلا استحقاق
ذنب صدر عن موسى الجواب لو لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان
يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هارون
ان يعتقد بنوا اسرائيل خلافه اى يعتقد انه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى
حتى انه لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا
بان موسى لما راى جزع هرون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه
من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب
وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ براس اخيه لا على
طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه
على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما نالهم من خير
او شر قال الآمدى لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها عن مذاق العقل
الرابع قوله اى قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا وذلك الفعل
لم يكن منكرا او كان كلام موسى خطا وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا
فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظا على معنى
ان من نظر الى هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شئ منكر
او اراد عجبا فان من راى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شئ منكر وفعل
الخضر لما كان بامر الله تع لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود عم وهي
انه طمع في امرأة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه
القصة على الوجه الذى اشتهرت به مختلقة اى مفتراة للحشوية اذ لا يليق
ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام يعني ان الله تع داود قبل
قصة النعجة باوصاف كاملة منها انه ذو الايد اى القوة واراد القوة في
الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا
والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات
فكيف يوصف بها من يملك منع نفسه على الميل الى الفجور والقتل ومنها انه

انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور ان يكون مواظبا على القصد
الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق
وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها
وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم
جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه يتصف بالحكمة مع اصراره
على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة ابنائه في الزوج والمنكوح
ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من
اجل المدائح فاذا كان الامر كذلك لم يصح ان نحمل هذه القصة على انها اشارة
الى القصة المشهورة في حق داود بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما راوه
مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما
قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس وسرقة المال ونسبة الكذب الى
اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا المعنى قوله تع انما فتناه
اختبرناه في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم
بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والشفقة فغفرنا له اى
غفرنا لاجل حرمته وبركته شناعة ذلك الفعل المنكر الذى اتى به اولئك
المتسورون وح لا نحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج
على النساء وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى
من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على
الوجه الذى يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان عم والتمسك بها من
وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله تع اذ عرض عليه بالعشي اى
بعد الزوال الصافنات الجياد الآية فانه ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك
الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب
دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله
احببت حب الخير مبالغة في الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب
ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكمال في الحقيقة وقوله
عن ذكر ربي اى بسببه كما يقال سقاه عن الغيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك
الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره لا بالهوى وطلب الدنيا

وذلك لان رباط الخيل في دينهم كان بامره تع كما في ديننا اذ هو مندوب اليه
وقوله تعالى فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واظهار الشدة
شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها
كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عم جعل يمسح السيف بسوقها
واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما
للتصدق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للغلظ عليه كما في قوله تع وامسحوا
برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق
واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى ابعد
المحتملين يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى
ما له تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها
مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هو اقرب في الذكر من لفظ العشى
فالمعنى انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر
بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها كما مر الثانى التمسك بقوله تع ولقد
فتنا سليمان وقصته انه لما بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه
بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقأ لها
دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته
كسوة تغطيه وكانت تغدو وتروح اليها مع ولايدها يسجدن له على عادتهن
في ملكه فسقط الخاتم من سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذى يسجد له
في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى الفلاة
وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة
التى يروونها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها قال النبى عم في تفسير هذا الكلام
قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة منهن ولدا يقاتل
في سبيل الله ولم يقل انشاء الله فلم يحمل من تلك المائة الا واحدة فولدت
نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه
قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الاية انما كان لترك
الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا
على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت

للغلظ

تعدو

فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم به
سليمان ذلك فخاف من الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح
ان يحمل اليه غداءه فمات ذلك الولد في السحاب فالقى على كرسيه فتنبه سليمان
على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكى عنه في القرآن
وهو قوله تعالى هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى فانه حسد فيكون ذنبا
الجواب انه ليس حسدا بل معجز كل نبى انما كان من جنس ما يفتخر به اهل زمانه وكان
وكان ما افتخر به اهل سليمان هو الملك اى المال والجاه فلا جرم طلب مملكة
فائقة على جميع الممالك ليكون مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث
اى ينتقل من واحد الى اخر فطلب من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد ملك
الدين الذى لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى
اى ملكا لا يمكن ان ينتقل عنى الى غيرى او اراد الملك العظيم مع القناعة و
وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب
الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك
الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا يمنع من خدمة المولى ومنه قصة
يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما
والغضب ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب والجواب
لعل غضبه كان على قوم كفرة بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره
ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن
ان لن نقدر عليه اى لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق
لمن يشاء ويقدر لا من القدرة وانى كنت من الظالمين اى لنفسى بترك
الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في
في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اى في قلة الصبر على الشدايد والمحن
لينال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه
قصة نبينا عم والاحتجاج بها من وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى
ولا شك ان الضال عاص الجواب انه قبل النبوة واراد ضالا لا في امور الدنيا
ويجب حمله على هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد به نفى الضلالة
والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثانى

زمان

تقل تخ

ما روى انه عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى
ان ياتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة
والنجم فلما اشتغل بقرائتها قرأ بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة
الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش
فرحوا بها وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرائيل بعد ما امسى وقال
له تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله
خوفا عظيما فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب
على تقدير حمل التمنى على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعنى ان الشيطان
قرا هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه
السلام قراها والا اى وان لم يكن من القائه بل كان النبي قاريا لها كان ذلك
كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرانا
ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اى لايهام
المشركين ان المراد به الهتهم او المراد على تقدير حمل التمنى على تمنى القلب وتفكره
ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ان النبي عم اذا تمنى شيئا وسوس
اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغى ثم ان الله تع ينسخ ذلك ويهديه الى
ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات
الملاحدة او نقول على تقدير الاول ايضا وهو اى قوله تلك الغرانيق الى اخره
كان من القران واريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه
اداته فالمعنى ا هذه المستحقرات ليست كما يدعونها وترجون الشفاعة منها
الثالث قصة زيد وزينب الجواب انه اى نكاح زينب كان بامر الله لينسخ
ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى فى نفسه ذلك خوفا
من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تع لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى الله
ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد لتطليقها خاف انه ان طلقها
لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك
واخفى فى نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل وتخشى
الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبي عليه
السلام فطامعه فى تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى

وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فانقادوا كرها وطمعت زينب مع ذلك
ان يتزوجها النبي بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى
اغضبته فطلقها فزوجها النبي بامر الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين
لا ذنب للنبي فى هذه القصة وما يقال انه احبها حين راها فمما يجب صيانة
النبي عليه السلام عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور وزعم القائلون بمحبته
ايها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا لكان امره بامساكها
امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم يحرم لكن وجب
على الزوج تطليقها فالوا وفيه اى وفى ميل قلبها اليها ويتفرع عليه ابتلاء
الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له
الا موفق وابتلاء النبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا عن الخيانة فى الوحى
بالاخفاء او التعريض للطعن من الاعداء الرابع ما كان النبي ان يكون له اسرى
الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذى هو الاثخان
فان التحريم اى تحريم الفداء مستفاد من هذه الاية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى
قوله لولا كتاب من الله الى اخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبكم بسبب
اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن
الذنب الجواب انه تلطف فى الخطاب على طريقة قولك رحمك الله وغفر لك
ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذى هو انه تع عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا
واليه اشار بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو
على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى
فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عم اذن جماعة تعللوا باعذار
فى التخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل فى امور الحرب قد يعاتب السادس
ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقضاض
الظهر يدل على كبيرته الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها قبل النبوة
او هو ترك الاولى والانقاض محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء
بمعنى الثقل كقوله تع حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا
للثقل الذى كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله

ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره
فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك
ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله تع ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر وقوله فاستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي
اذ لا وجه للتوبة الا مع الذنب والجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة
وما تاخر عنها لا دلالة اللفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان
احديهما مقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام
لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب
اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجل ما تقدم من ذنب امتك وما تاخر
منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه واما ما يقال
ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبوه من
الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك ولا يخفى ضعفه فان ذلك
انما ياتي في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق
في اضافة الذنب اليهما لا يقبله ذوق سليم الثامن من قوله تع عبس
وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله
يعاتب على مثله التاسع قوله تع ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشي والجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبت
والاستمرار في الزمان الاتي على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي
اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب ما مر من قصد التثبيت والاستمرار
مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلان على صدور
الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي
تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا او المراد الشرك الخفي
وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله تع فيكون من قبيل ترك الاولى
او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس
نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي يا جاره الثاني عشر وان كنت في شك مما
انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك
فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه السلام بالشك

بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير
والفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته او لمعرفة كيفية
نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اوتي مثل ما اوتي الانبياء السالفة وانت خبير
بان هاتين الفائدتين انما يترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الاية
هو الرجوع على تقدير الشك قال المص واعلم انا انما طولنا في مثل هذا المعلم
ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتعمدهم الصغائر
لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلائلنا في محل النزاع
وهو عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية او اثباتا
اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين هاهنا مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض
نقيضه وهو الصدور لم يلزم منه محال لذاته بلا شبهة وظهور المعجزة على
يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسترح
الى بقية الامكان ولا يجترا على الانبياء باطلاق اللسان المقصد السادس

المقصد السادس

في حقيقة العصمة اخر ببيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية بحسب
الحقيقة يتوقف على الهلية وهو عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء
كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهو عند الحكماء بناء
على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع
الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب (العيوب) المعاصي
ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة ويتاكد
ويترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي
والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية
يكون في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة ثم يصير ملكات اي راسخة
في محلها بالتدريج وقال قوم العصمة يكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه
يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب
كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بذلك اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب
بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع
منعقد على انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كانت

الذنب ممتنعا عندهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب
عليه لما عرفت آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما يدل على
مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع
صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد

المقصد السابع

اختلف فيها فقلنا في وجهان الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه
من وجوه المعصية وهي اربعة اذ فيه غيبة لمن يجعل الله خليفة بذكر
مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم ما قالوا
من نسبة الافساد والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله تع ارادته
اعزاز بني آدم ان يطلع على اعدائهم على عيوبهم وابتاع في مثله غير جائز لقوله
تع ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله وهو من
اعظم المعاصي الوجه الثاني ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا
ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثناءهم منهم في قوله فسجد الملائكة
كلهم اجمعين الا ابليس وبدليل ان قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا فاذ تناوله
والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والجواب
عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم
لا انكار على الله في خلقهم والغيبة اظهار المثالب المغتاب وذلك انما
يتصور لمن لا يعلم والله سبحانه وتع عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن
فلا غيبة هنالك وكذلك التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة
الى الله سبحانه وتعالى ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله تع اذ قد
يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغيره كقراءتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه
الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله تع كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح
الاستثناء وتناوله الامر للغلبة اي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق
اسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن على ما قيل
فلا يكون كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من
لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض
التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية يأباه اي يأبى كونه من

من الملائكة لان طبيعة الملك لا يقتضي المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة
من الملائكة وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تع لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تع يسبحون الليل والنهار لا يفترون
اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا حصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم
من فوقهم لا يعصوه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال
بتلك الآيات اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي حتى ثبت بها ان
جميعهم مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذا
البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية وان الظن لا يغني في مثله
من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا المقصد الثامن

المقصد الثامن

في تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية
الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء
افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي
والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه
اربعة الاول قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له
وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان
السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الفاضل على المفضول مما لا يقبله العقول
واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال
السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله تع
وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه
قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لانهن قضية
عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود
ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه
الاحتمالات لانا نقول قوله ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكريم وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات
اذ لم ينقدح هنالك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله تع وعلم
آدم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل
على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الآية

سبقت لذلك لقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث
ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة للاوقات
وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل
فى الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها
اى اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليهم الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك
الذى له عقل بلا شهوة والبهيمة التى لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة
وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم
لقوله تع اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الاية
وذلك يقتضى قياس احد الجانبين على الاخر ان يكون من غلب عقله طبيعته
بطبيعته
خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية
اما العقلية فستة الاول الملائكة ارواح مجردة من علائق المادة وتوابعها
فليس شيء من اوصافها بالقوة بل كلها لانها كمالها بالفعل فى مبداء الفطرة بخلاف
السفليات اى النفوس الناطقة الانسانية فانها فى ابتداء فطرتها خالية
عن كلها لانها وانما يحصل لها منها على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل
والتام اكمل من غيره الثانى الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة
المبراة عن الفساد وهى الافلاك والكواكب المدبرة لما فى عالمنا هذا باتصالاتها
واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة
ونسبة النفوس كنسبة الاجساد والثالث الروحانيات مبراة عن الشهوة
والغضب وهما المبداء للشرور والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات
نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلى الانوار القدسية فهى ابدا مستغرقة
فى مشاهدة الانوار الربانية والجسمانية مركبة من المادة والصورة والمادة
ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المسترة الخامس الروحانيات قوية على
الافعال الشاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب
يعرض ويزول بتصريفاتها والاثار العلوية يحدث بمعوناتها وقد نطق به
الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال والمدبرات امرا لا يلحقها
بذلك فتور ولان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها
ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف

بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت فى
الاعصار الاول وبما سيكون فى الازمنة الآتية وبالامور الغائبة عنا فى
الحال وعلومهم كلية اذ لا حواس لهم يرتسم فيها المثل الجزئية فعلية لانها
مباد للحوادث فى عالم الكون والفساد فطرية اى حاصلة فى ابتداء فطرتهم
لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب
انه مبنى على القواعد الفلسفية التى لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع
من المتكلمين فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر واما الوجوه النقلية
فسبعة الاول قوله تع قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم انى ملك فانه كلام فى معرض التواضع ونفى التعظم والترفع
عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كالالهية
والملكية بل ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو من النبوة الجواب انه لا نم
فى معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الاية وهو قوله والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب
تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم انى ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بفتحها
ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب
عليهم كما يحكى ان جبرائيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات وهى بلاد قوم
لوط فقد دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية
التى هى اكثرية الثواب الثانى قوله تع فانهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعنا عنه بان
المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منهما ليحصل لكم ذلك الشرف
فقبلا منه واقدما عليه والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم
خلقا واكمل منه قوة منهما فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقى و
الفضيلة المطلوبة الثالث قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون وهو صريح فى تفضيل الملائكة عن المسيح كما يقال لا انا اقدر
على هذا ولا من هو فوقى بالقوة ولا يقال ولا من هو دونى كما يقال لا يستنكف
الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس الجواب ان النصارى

استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه
عن كونه عبد الله وادعوا الالهية والملائكة فوقهما فانهم قادرون على ما
لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك
سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية
التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا امكان له تع بل قرب الشرف [illegible]
وايضا فجعله اي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه
وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبر فذلك دليل فضيلتهم
اذ مع التساوي او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة
بقوله تع في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فظهر ان العندية
تدل الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن الله انا عند
المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله وبين من يكون الله عنده كما يشهد به
الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى واقدر على
الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال تع علمه
شديد القوى وقال نزل به روح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب
انهم المبلغون والمعلم هو الله تع واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي
السادس الملائكة رسول الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل
اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل والجواب ان كان ماذكرتم
فاعن كلية فيجب ان يكون واحد من احاد اذا ارسل ملك الى ملك افضل من
الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر
الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد والجواب ان ذلك التقديم
المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود
فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان
وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى

المقصد التاسع

المقصد
التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخارق
واقعة خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة
قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء

الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال
ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهو ان
وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته
ولا يجب غرض في افعاله ولا مثل ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض
وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد
الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل
هذه الامور معجزات لذكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف وقصة
آصف وهي احضاره قصر بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن
ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة وقصة اصحاب
الكهف وهي ان الله سبحانه وتع ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء
بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشيء منها اي من هذه الامور الخارقة الواقعة
في تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى
والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر بجوازه ومن جوزها
وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة دالة على النبوة
ويسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة
وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة

المرصد الثاني

المرصد الثاني
في المعاد وفيه مقاصد

المقصد الاول

المقصد الاول في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني
يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناها عبارة
عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عم في
احياء الطير وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم
شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا
يفنى بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين
للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة
المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا
في جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده ثانيا لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد
ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف

بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المط فان
قيل العود لكونه وجود حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم
فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود
امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته
وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد
امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن يتلازمان
اى الوجودان المبدا والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا
لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى
ذواتها ولو جوزنا كون الشئ الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا
في زمان اخر كزمان الاعادة معللا اى ذلك الكون بان الوجود في الزمان
الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة
فلا يلزم من امتناع الوجود امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود
في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان
يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اى في التجويز الثاني
اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل
ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان اخر لان
اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث
عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة
لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يجددها بل ذواتها كافية
في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته
لما عرفت من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال
الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكتاب المجيد وله المثل الاعلى
لانه اى ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به
ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله وله
المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي

التي يتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها
عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية والخصم يدعي الضرورة
تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين
الشئ ونفسه ممتنع بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون
المعاد هو المبتدا بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه
فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد
عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا
ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا
يتبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد
واذا اعتبرت نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود
الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالف جمهور من
العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون
المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه
مبتدا فيلزم ان يعاد في وقته الاول فهو مبتدا فيكون من
حيث انه معاد ههنا مبتدا والجواب انما اللازم في اعادة الشئ بعينه اعادة
عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيد الموجود في هذه
الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اى بحسب الامر المعتبر
في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات
المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا وهو باطل قطعا
وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع تبدل كونه في هذا الزمان غير
الموجود مع تبدل كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير الذي يحكم به في
هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه
وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال
ابن سينا له ان كان الامر كما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان باحثك
وانت ايضا غير من كان باحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف

مع واحد من تلامذته نخ

نعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت
داخل في العوارض المشخصة وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم
ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا
بوقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معادا وانما
يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى اي الواقع في
وقته الاول انما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا معه الاصلي وبعبارة
اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث
الاخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ الثاني لو امكن الاعادة
وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرض
ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم لا اثنينية
بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب
منع عدم التمايز بين المستأنف والمعاد المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي
بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل
في الحقيقة وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او
معادين او احدهما مبتدأ والاخر معادا واي اختصاص لهذا الذي ذكروه
من الح بالمبتدأ والمعاد بل هو جار في المبتدأين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود
المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد
بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى مم اذ لا تعدد بلا تمايز
على ان النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح
بان هذا الذي وجد الان عين الاول يستدعي تميزه حال العدم لان
النفي الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي
اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود
لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه
والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو
كون المعدوم شيئا اي امرا ثابتا متقررا ظاهر لان بطلان التالي ح مم وما ذكر
في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعائه اي استدعاء
ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي

هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز
الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود
الثاني وهو اي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه لصحة العود
امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم يوجد
بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا بطلانه مم لان مثل هذا التميز
حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات المقصد الثاني في حشر الاجساد

المقصد الثاني

اجمع اهل الملل والشرايع عن اخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة
اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها
ممكن كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة ببعضها قابلة للجمع بلا ريبة
وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها
لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها
لاي الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما بينا من عموم علمه بجميع المعلومات
وقدرته بجميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب الصحة
اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المط واما الوقوع فلان الصادق
الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل
التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم
فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار
ما هو من ضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكرون
بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار الماكول اي بعض اجزائه اي
من الاكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت
للماكول ثم صارت للاكل اما ان يعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو مح لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في
احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن
اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية
وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اي
الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان الماكول في الاكل فضل فانا نعلم ان
الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء يتوارد عليه ويزول عنه واذا كانت

فضلا فيه لم يجب اعادتها فى الاكل بل فى المأكول الثانى لو حشر فاما لا لغرض
وهو عبث لا يتصور فى افعاله تع واما لغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه
او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف باجماع العقلاء وبديهة العقل
ايضا وذلك لقبحه وعدم ملائمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما
الالتذاذ وهو ايضا بط لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع
الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعد ولم يكن له الم فهذا الغرض
حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام اولا ليدفع ذلك الالم
ثانيا فيلتذ بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان يمرض عبده ليدفعه
عنه فيلتذ به اى يعود الى عدم المرض الجواب بالمختار انه لا لغرض وحكاية
العبث والقبح العقلى تقدم جوابه ولا نم ان الغرض هو اما الايلام او الالتذاذ
ولعل فيه غرضا اخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نم ان اللذة الجسمانية
لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايته انه فى دفع الالم لذة واما انها ليست
الا هو اى دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا اخر
يحصل معه اى مع دفع الالم تارة وبدونه اخرى والدوران وجودا وعدما
فى بعض الصور لا ينافى ما ذكرنا سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية فلم قلتم
ان اللذة الجسمانية الاخروية كذلك اى دفع الالم ولم لا يجوز ان يكون اللذات
الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة
هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا اخر وجوديا
ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اى فى اللذات الاخروية حتى يدرك
بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمك **تذنيب** هل يعدم
الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه
لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شئ من الطرفين
وما يحتج به على الاعدام من قوله تع كل شئ هالك الا وجهه ضعيف فى الدلالة
عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته
المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به يصلح الاجزاء لافعالها وتتم منافعها
والتفريق بالرفع عطف على زوال التجريد منه مجرى التفسير وقوله كذلك
خبرهما اى زوال التأليف والتفريق خروجه للشئ عن صفاته المطلوبة

المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله تسمى فنا وعرفا فلا يتم الاستدلال بقوله
تع كل من عليها فان على الاعدام واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد
لا يزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين
النافين للنفس الناطقة الثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة
الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى
والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة
وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها
مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تع حشر الخلائق
خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا
الرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين
والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال
لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هى
جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد والمص قرر اولا مذهب القائلين
بالمعاد الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحانى

المقصد الثالث

فقط بقوله **المقصد الثالث** فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد
فى امر المعاد الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها
واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك
بفضائلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا يقبل الفناء
اى العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مر فى مباحث النفس وهى
موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذى هو النفس حال كونها
موجودة فعل بالنسبة الى وجودها وقوة اى قابلية بالنسبة الى فنائها
وفسادها وانه مح لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا فى محلين متغايرين
وهو ينافى البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا
بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء
لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود الشئ بالفعل وقابلية فنائه
منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت مركبة

من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة فى الاجسام فانه قبل
هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما
ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها
هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة بجوهر
النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم يقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة
ثم انها اما جاهلة بجهل مركب واما عالمة اما الجاهلة فيتألم بعد المفارقة
ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها فى زواله
وانما لم يتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة
فى العلائق البدنية ولم يكن تعلقاتها صافية عن الشوائب العادة والظنون
والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد
الكمال كمالا وفرحت بالعقائد الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقدها
واذا فارقت صفت تعلقاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها و
حصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه القياس واما العالمة فاما ان يكون لها
هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة
للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها
تألمت بها تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التى الفت بها اشتياق
العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية
فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت
لها للركون الى البدن وحرتها اى جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس
مجبتها له اى للبدن وذلك انما تنسى بطول العهد وتزول بالتدريج فينقطع
عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم يكن تلك الهيئات للنفس بل كانت
عالمة برية عن الهيئات الردية المذنب بها اى بوجدان ذاتها كذلك
ابدا مبتهجة بادراك كمالها بابتهاج سرمدا كالمؤمن المتقى عندنا واما النفوس
الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا
فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين
عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم اى من الفلاسفة وهم اهل
التناسخ انما يبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التى اخرجت قوتها

قوتها الى الفعل ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة
عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس واما النفوس الناطقة
التى بقى شئ من كمالاتها بالقوة فانها تردد فى الابدان الانسانية وينتقل من
بدن الى بدن آخر حتى يبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فتبقى
مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت
الى الابدان الحيوانية فينتقل من البدن الانسانى الى البدن الحيوانى يناسبه
فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما
تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن
والبسائط ايضا ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هى مراتب
العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة فى جهنم هذا
من المتنازلة منها واما المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد تخلص
عن الابدان كلها لصيرورتها كاملة فى جميع صفاتها كما مر وقد يتعلق ببعض
الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم
بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلناهما قال الامام الرازى
اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين
الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تع
ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين
السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى استيفاء
هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع
لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة
ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة
هى الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا
فهم الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة
المعدوم عندهم ممتنع وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك
ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما
اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب

العالم الصغير وهو بالموت الثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير الجزئية بتفريق الاجزاء او بالاعدام والفناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب

المقصد الرابع

المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر ابن المعتمر وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار ابن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة وكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تع في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح بوجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم الاخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يلجأ لطها شيء من الكائنات الفاسدة وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانه مح وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط الجواب لا نم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما حققه ولا نم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نم ان وجود عالم اخر مح وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول بقوله تعالى في وصف الجنة اكلها اي ماكولها دائم مع قوله كل شيء اي موجود هالك

هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لاندراجه فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل بالاية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار الجواب اكلها دائم بدلا اي كلما فنا منه شيء جيء ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فنى وذلك اي دوام اكله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انهما اي الجنة والنار بعدمان انا بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم يعادان بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فيكونان دائمين ذاتا هالكين صورة في آن الثاني قوله تع في وصف الجنة ايضا عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اي عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على تلك

المقصد الخامس

كما قال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثل المقصد الخامس في فروع المعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب على الله و النظر ههنا في الثواب والعقاب لا في امور اخر اوجبوها عليه اما الثواب فاوجبه المعتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها بيانه انها اي تلك التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر او الى العبد اما في الدنيا وانه اي الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها واما في الاخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او نفعه وهو المط والجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة واما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه لوجهين الاول انه تع اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا

لزم الخلف فى وعيده و الكذب فى خبره وانه مع الجواب غايته وقوع
العقاب فاين وجوبه الذى كلامنا فيه اذ لا شبهة فى ان عدم الوجوب
مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو
ايضا مح لانا نقول استحالته مم كيف وهما من الممكنات التى يشملها قدرته
الثانى انه اذا علم المذنب اى المرتكب الكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى
عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه
وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات
وترك المنهيات الجواب منع تضمنه اى تضمن عدم العقاب للتقرير والاغراء
اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر
والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافى ذلك
يعنى ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذى يقتضى
ظن الوفاء به فى حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف
فى زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفى ردع غيره عن
اقرانه واما توهم العفو الناشى من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض
ظن العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب
بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثانى قالت المعتزلة
والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد فى النار ولا يخرج عنها
ابدا وعمدتهم فى اثبات ما ادعوه دليل عقلى وهو ان الفاسق يستحق العقاب
بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها
دائمة لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب
دائمة والجمع بينهما اى بين استحقاقيهما مح كما ان الجمع بينهما مح فاذا ثبت للفاسق
استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاقه فيكون عذابه مخلدا الجواب
منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق بمعصيته
عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب
العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة
لم يكن خالصة لانا نقول ذلك مم لجواز ان لا يخلق الله فى المثاب والمعاقب
العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثانى فرح على ان قيد الخلوص

لا يشوبها

الثواب

الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار
الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم
من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد نشأ قطان فان كلامكم مبنى على الحسن والقبح
وح جاز ان يتساقط الاستحقاق معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا
كما قال تع حكاية عن اهل الجنة الذى احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من انه
يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضل مم لجواز ان يختلفا من وجه اخر او نقول
ترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة
تجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا
مضاعفة بغير حساب واستعانوا بعد اقامة ذلك الدليل العقلى من النقل
بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تع من كسب سيئة واحاطت
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة فى الدوام لقوله وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد مع انه تع قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود
على المكث الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب لا نم ان من له حسنات
من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته
لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته فى بعض جوانبه
لا محيطة به ولا نم ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض
حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن فلا يكون ذلك
القاتل الا كافرا فالآيات المذكورة لا يتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها
اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال
على انه حقيقة فى الدوام معارض بما يقال فى الاستعمال الشائع حبس مخلد
ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ان يجعل
حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز
والاشتراك والآية المذكورة حملناها على الدوام الذى هو احد قسمى المكث
الطويل لقرينة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفاد
من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ الثانى من وجهين قوله تع وان الفجار

لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا
غائبين عنها الجواب عن هذه الاية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من
هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا
ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك
فوجب التاويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله
يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها
من الايات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالايات الدالة على الوعد
بالثواب نحو قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ويجزي الذين احسنوا
بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة
بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي
استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون تلك الايات عامة
متناولة وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكافر نحو قوله تع انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج
الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا
بالكفار مذهب مقاتل ابن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر
هذه الايات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة على
وعيد الفساق المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب
والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله
وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه واما
عدم الوجوب فلما مر وقالوا العقاب عدل من الله تع لان الكل ملكه فله ان
يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا
بل يمدح به عند العقلاء البحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون
في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء
ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكر اي تخليدهم طائفة
خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوة الجسمانية كما تقرر
متناهية في العدة والمدة فلا بد من فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها

مذهب مقاتل ابن سليمان

المقصد السادس

وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة
بعينها جارية في انقطاع نعيم الجنة الجواب منع تناهيها وقدم فساد ما يتمسك
به في اثبات ذلك التناهي الثاني من تلك الوجوه دوام الاحتراق مع بقاء
الحيوة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال
المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي اي الحيوة بخلق الله وقد يخلقها دائما
ابدا او يخلق في الحيوة قوة لا تحترب معها بنيته بالنار مع كونه متاذيا بها
كما خلقها في السمندر مع عدم التاذي بها وهو حيوان ماواه النار الثالث
منها النار يجب افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهي الحال بالاخرة
الى عدمها لكونها متناهية وح تفنى الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك
الرطوبة فلا يبقى الحيوة فلا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار عرفا
عندنا بل هو بافناء الله تع اياها بقدرته وقد لا يفنيها ويخلق بدلها مثلها
فلا ينفتت الاجزاء بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري
هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر
واما البالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه
وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب
بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل
ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول وهو مخالف بما علم من الدين ضرورة
اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا
عن اخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على
الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام
فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره
الجاحظ والعنبري البحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في
النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا
هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اي رؤيته للخير قبل دخول النار وهو باطل بالاجماع
او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها
المقصد السابع في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته
للثواب واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة

الاحتراق

ماواه النار

مذهب الجاحظ والعنبري في خلود بعض الكفار

الوسع

المقصد السابع

والخوارج بمعصيته اى بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من
عَبَدَ الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء
للطاعات بالكلية ومنافٍ للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح
قال الآمدى واذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة
وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله
بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع ايضا وذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط
الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت
المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته
وذهب الجبائى وابنه الى رعاية الكثرة فى الحبط زعما ان من زادت طاعاته
على زلاته احبطت عقاب زلاته ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا
فقال الجبائى اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص
من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبط الطاعات برمتها من غير
ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازى مذهب الجبائى ان الطارى
من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب
ابنه انه مقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد
وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائى يحبط من الطاعات اى السابقة بقدر
المعاصى الطارية من غير ان ينقص من المعاصى شيء اصلا فان بقى له من تلك
الطاعات زائد على قدر المعاصى اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس
ابطال الطاعات بالمعاصى اى ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه
من المعاصى الطارية اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر
بل العكس ههنا اولى لما مر من ان الحسنة يجزى بعشر امثالها والسيئة لا يجزى
الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فما رجح احبط
الاخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوى مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون
الراجح قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذى لا يستلزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر ولما ابطلنا الاصل الذى هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية
والطاعة بطل الفرع المبنى عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة
او غيرها ثم نقول ظهر للهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو

وكفرتها او من زادت زلاته صح

لو ابطل الاخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود
كل منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل
يتقدم احدهما فيبطل الاخر ثم يجيء الاخر عليه فيغلبه وانه بط لانه كان قاصرا
عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار مغلوبا وقد
يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر فى الاستحقاق الناشى من الاخر حتى يبقى
من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما فى تحقق
فى المزاج ايضا تذنيب قد اتفق المعتزلة اى الجبائيان واتباعهما على انه
لا يساوى الثواب والعقاب اى لا يتساوى الطاعات والزلات والا تساقطا
اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافى بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما
ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالاخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون
ثمة ثواب ولا عقاب وامتنع عند الجبائى عقلا لان ابطال كل منهما للاخر اما معا
او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت وعند ابى هاشم ان العقل لا يدل على امتناع
التساوى اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصى
اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل فى تساقطهما ايضا لان كل واحد من
العملين يؤثر فى استحقاق الاخر كما مر وانما استحالته للاجماع على ان لا خروج ∴
للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود فى احدهما
ولا يتصور وقوع الخلودين مع التساوى فى الموجب وانما فرعنا المعتزلة بالجبائيين
واتباعهم لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى ان احباط جميع الطاعات بمعصية
واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى والجواب
انه لا يجوز على تقدير تساوى الطاعات والمعاصى ان يثاب لما مر من ان جانب
الثواب ارجح فان الحسنة يجزى بعشر امثالها والسيئة لا يجزى الا مثلها وايضا
على تقدير التساوى والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب
لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل
الجنة ولا النار بل يكون اى من استوت طاعاته ومعصيته من اهل الاعراف
كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما نرى
احدنا يدوم له غم من جهة وفرح من اخرى ويدوم له الم ولذة كذلك لا يخلص
له احدهما فى حيوة الدنيا ولا نم ان الخلوص معتبر فى حقيقة الثواب والعقاب

المقصد الثامن

المقصد الثامن في ان الله تع يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تع عفو وان عفوه ليس في حق الكافر بل في المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغاير والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا يقولون يعني المعتزلة به اي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني الايات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل منه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم التساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تع وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الايات الكثيرة المقصد التاسع في

المقصد التاسع

شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم اجمع الامة على ثبوت اهل الشفاعة المقبولة له ع م ولكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة لاسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث صحيح ولقوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وسياتيك في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تع واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا ينفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا ينفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا ينفعها

والمؤمنات

تنبيه

المقصد العاشر

ولا ينفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعدما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان نقال دلائلكم في نفي الشهادة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان يكون خاصة فيهما الا انا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما المفصلة فمذكورة في تفسير الكبير المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سياتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع او نزف العقل اي خفته وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرنا ولا وذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة و اعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور

منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته
بالاجماع وقال ابو هاشم الزانى اذا جُبّ لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو
بط بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو فى مرض مخيف فان توبته صحيحة
بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل فى المستقبل هذه عبارته وايضا
فقول المص لم يكن ذلك توبة منه بل على انه مختارا للكل او الاكثر فينافيه
ماصرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابى هاشم فتدبر البحث
الثانى فى احكامها الاول الزانى المجبوب اى الذى زنى ثم جب اذا ندم
على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة
منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل فى
المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الاخرون بناء على انه يكفى لتلك
الحقيقة تقدير القدرة والماخذ فى هذين القولين اوضح كما ذكرناه الثانى
من تلك الاحكام ان فيها لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية فى مرض
مخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل
بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند اليأس وظهور ما يلجئه اليه فانه
غير مقبول اجماعا والترديد الذى ذكره المص فى توبة المريض المخيف
مناف لما نقله الآمدى من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط
المعتزلة فيها اى فى التوبة امورا ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط
صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك
الذنب اى الذى تاب عنه اى ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على
الذنب المتوب عنه فى جميع الاوقات وهى عندنا غير واجبة فيها اى فى
صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال او الاستبراء عنه
او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب
برأسه لا مدخل له فى الندم على ذنب اخر قال الآمدى اذا اتى بالمظلمة كالقتل
والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو
تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن
صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه
صلوتان فاتى باحديهما دون الاخرى واما ان لا يعاود اصلا الى ما تاب عنه

عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب
من حال الى حال قال الآمدى التوبة مامور بها فيكون عبادة وليس من شرط
صحة عبادة المأتى بها فى وقت عدم المعصية فى وقت اخر بل غايته
اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما
استدامته للندم فى جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه
ما ينافى ندمه كان ذلك الندم فى حكم الباقى لان الشارع اقام الحكمى
اى الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما فى الايمان فان النائم
مؤمن بالاتفاق ولما فى التكليف بها اى باستدامة الندم من الحرج المنفى
عن الدين قال الآمدى يلزم من ذلك اختلال الصلوة وباقى العبادات
وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره ثانيا وهو ان يجب
عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومنها صحت التوبة
ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك
لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا
عليه فى الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يامرون به فكذلك
فى كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة لهم فى التوبة
الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفى التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا
دون شرب الخمر خلاف مبنى على الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات
والذنوب جميعا او لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم
لانه اذا ندم على ذنب فى وقت ولم يندم على ذنب آخر او فى وقت اخر
ظهر انه لم يندم عليه لقبحه ولا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها فى العلة
المقتضية للندم وندم ايضا فى جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه
لم يكن توبة وذهب الاخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما فى الواجبات
فانه قد ياتى المامور به ببعضها دون بعض وفى بعض الاوقات دون
بعضها ويكون المأتى به صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة
المقتضية للاتيان بالواجب هى كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب
الحسن مختلفة فى الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات
قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء فى صحة التوبتين

الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا
التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه
واما قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب
بل على انه الذى يتولى ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك السادس الخلف
فى كون التوبة طاعة قال الامدى لا نزاع ان التوبة طاعة واجبة فيثاب
عليها لانها مامور بها قال الله تع توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر
فى الوجوب لكنه غير قاطع بالجواز ان يكون رخصة وابدانا بالقبول ودفعا
للقنوط كقوله تع لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله ان الله
يغفر الذنوب جميعا

المقصد الحادى عشر

احياء الموتى فى قبورهم و
مسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا
واتفق عليه سلفنا لانه قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعد الخلاف
وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين
من المعتزلة وانكر الجبائى وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا
وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو
تقريع الملكين له لنا فى اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تع النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
عطف فى هذه الاية عذاب القيمة عليه اى على العذاب الذى هو عرض
النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة فى كونه قبل الانشار من القبور
كما يدل عليه نظم الاية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا
لان الاية وردت فى حق الموتى فهو هو به اى بما ذكر من الاية ذهب
ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فى ما بين النفختين
ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب
القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى
وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء
فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب
اليه بعض المتكلمين من ان الالام تجتمع فى اجساد الموتى وتتضاعف
من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار

للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثانى
قوله تع حكاية عن سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
وما هو اى وما المراد بالاماتتين والاحيائين فى هذه الاية الا الاماتة
ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسألة منكر ونكير له ثم
الاحياء للحشر هذا هو الشايع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض
بذكر الاحيائين انهم عرفوا انهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا
فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما
لم يذكروا الاحياء فى الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم فى هذه
الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين
الاحياء فى الدنيا والاحياء فى القبر لان مقصودهم ذكر الامور
الماضية واما الحيوة الثالثة اعنى حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى
ذكرها وعلى هذين التفسيرين يثبت الاحياء فى القبر ومن قال بالاحياء
فيه قال بالمسألة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة
الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الطارية
وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالاية
الاحياء فى القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما يكون بعد سابقة الحيوة و
لا حيوة فى اطوار النطف وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد قول هؤلاء
الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه على عذاب القبر اكثر
من ان يحصى بحيث تواترت القدر المشترك وان كل واحد منها من قبيل الاحاد
منها انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان فى كثرة بل لان احدهما
لا يستبرأ من البول واما الثانى فكان يمشى بالنميمة وقوله استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله فى سعد بن معاذ لقد ضغطته
الارض ضغطة اختلف لها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله
من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة على مسألة ملكين ايضا
وتسميتها منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبى
عم احتج المنكر بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا
فى القبر اذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فى

فى فيها للجنة اى لا يذوق اهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم
كما انقطع نعيم اهل الدنيا فلا دلالة فى الاية على انتفاء موتة اخرى
بعد المساءلة قبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم
موتهم فى الجنة على سبيل التعليق بالمح كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى
لذاقوا فى الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها
وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة
الواحد نحو ان الانسان لفى خسر وليس فيها نفى تعدد الموت لان الجنس
يتناول المتعدد ايضا فهذا الذى ذكروه من الاية واجبنا عنه معارضة
ما احتججنا به من الاثنين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل
بالظواهر التى تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها
اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها
ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب
اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مساءلة والقول بهما مع عدم المشاهدة
سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه
فى بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى يتفتت وذرى اجزاؤه المتفتتة
فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه و
مساءلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب فى التفصى عنها فقالوا اى القاضى
واتباعه فى صورة المصلوب لا بعد فى الاحياء والمساءلة مع عدم المشاهدة
كما فى صاحب السكتة فانه حى مع انا لا نشاهد حيوته وكما فى رؤية النبى ع‍م جبرائيل
ع‍م وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال بعضهم لا بعد فى رد الحيوة
الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمساءلة والعذاب وان لم يكن ذلك
مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى يعنى بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما
من واحد واحد فان ذلك اى التمسك بها مبنى على اشتراط البنية فى الحيوة
وهو مم عندنا كما مر فلا بعد فى ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها
وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدور الله تعالى
كما سلف تقديره المقصد الثانى عشر فى ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط
والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء

المقصد الثانى عشر

الاعضاء كلها حق بلا تاويل عند اكثر الامة والعمدة فى اثباتها امكانها فى
نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع
عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله تع والوزن يومئذ الحق
وقوله ونضع موازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط
والميزان بل يثبت ايضا السؤال الذى هو قريب من الحساب وقوله تع
فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على صحة يوم الحساب فهذا
الاجماع يؤيد الاية الدالة على ثبوت الحساب وقوله واما من اوتى كتابه
بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتاب وقوله يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة
الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله يعنى
انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا لقوله ع‍م لاصحابه وقد قالوا له
اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض
وكتب الاحاديث طافحة اى ممتلئة جدا بذلك الذى ادعينا كونه حقا
بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه اشتباه واعلم ان الصراط
جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلايق المؤمن وغير المؤمن
وانكره اكثر المعتزلة وتردد فيه قول الجبائى نفيا واثباتا فنفاه تارة و
اثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه
قالوا اى المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور ووصفه بانه ادق من الشعر
واحد من غرار السيف اى حده كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه
كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور لم يمكن الا مع مشقة
عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة وح وجب
ان يحمل قوله تع فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب القادر
المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب
كما جاء فى الحديث فى صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم
من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه
ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم

مزاحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا
يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف
بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لان
الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن
وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر
وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تع بلا وزن فلا فائدة فيه
فيكون قبيحا فنزه عنه الرب والجواب انه ورد في الحديث حين سئل
النبي عم كيف يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي يوزن
وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي مما لا فائدة فيه وقد مر مرارا

المرصد الثالث في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان
والكفر والمومن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء الدينية لا الشرعية
تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام من
ان الايمان هل يزيد وينقص ولا ومن انه اثبت بين المومن والكافر واسطة
او لا وفيه مقاصد المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان
في اللغة هو التصديق مطلقا قال تع حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا
اي مصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدقه ويعترف
به واما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل
المذكورة فهو عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن الاشعري وعليه اكثر الائمة
كالقاضي والاستاد ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة
التصديق بالرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا
واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله
وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو
منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال طائفة
هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال
قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه
الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة

المقصد الاول

المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك
دون النوافل وقال السلف اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر اي
المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية
ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما
فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما
فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان اي فعله وهو الكلمتان او غيره او غير
فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب
والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها
قد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه
الاول الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم
الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اي مما
يدل على محليته للقلب للايمان الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب
وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم ويؤيده
دعاء النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل
لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون
عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما
يخاطب العرب ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع
مغيرا عن وضع اللغة لبينه الامة نقله وتعبيره بالتوقيف كما تبين نقل
الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك
اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب
نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس
داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان
قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاثبت
الايمان مع وجود القتال وضده اي مع ما يدل على كونه مقرونا بضد العمل
الصالح مفهوم قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه
اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء

لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل
الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق او المعرفة والثاني
باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل
لم لم يجعلونه التصديق باللسان يريد انكم اذا اثبتم النقل عن المعنى اللغوي
وجب عليكم ان يجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو
مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا
لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه بمعنى غير
التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا
فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها وايّاما
كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي
فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني ويؤيده اي يؤيد ان الايمان ليس فعل
اللسان بل فعل القلب قوله تع ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب امنا الاية فقد اثبت في
هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق
القلبي دون اللساني احتج الكرامية ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا
يقنعون بالكلمتين ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون
بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم وعمل الجواب معارضته
بالاجماع على ان المنافقين كفار مع اقراره وتلفظه بالشهادتين ومعارضته
بنحو قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحله بان يقال لا نزاع في انه اي التصديق
اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه
في الشرع احكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور
الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار
باللسان فانه مكشوف بلا سترة فنيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع
فيما بينه وبين الله اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام
الاخروية ثم نقول لهم يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين
فمنعه منه مانع من خرس وغيره كخوف من مخالف ان يكون كافرا وهو خلاف
الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على

على ابطال مذهب الخصم القسم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو
الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو
الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تع بعد ذكر العبادة واقامة
الصلوة وايتاء الزكوة ذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظ ذلك اشارة الى
جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي امرتم به دين الملة القيمة ففعل
هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام
واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من
مبتغيه لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين
من المؤمنين في فاخرجنا من كان فيها الاية يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل
البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها
بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب
ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الاية اشارة الى الاخلاص
الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصلح
ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات مؤنث وهو اي
جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق
لنهاية العقول ان من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكر اذ فيه اي في كونه
اشارة الى الاخلاص تقرير اللغة على اصلها وفي كونه اشارة الى المذكور
مطلقا اخراجها عنه هذا كما مضى واما المقدمة الثالثة وهو ان الاسلام هو
الايمان فهي انما يصح ويثبت بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام
لان الاية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل
شئ مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه
الاية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا يخفى لان كون الايمان
دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه هو الاسلام فاثبات
الثاني بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المط في اثباته ولو اقتصر على منع كونه
دينا اذ هو في قوة اول المسئلة اعني كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى
واما قصة الاستثناء فانها يدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام

والايمان الا ترى ان الضاحك يصدق على الباكى ولا تصادق بين الضحك
والبكاء فضلا عن الاتحاد الثانى من تلك قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم
اى صلوتكم الى البيت المقدس وذلك لنزول الاية بعد تحويل القبلة دفعا
لتوهم اضاعة الصلوة كانت اليه قلنا بل التصديق بها اى لا تضيع تصديقكم
بوجوب الصلوة الى توجهكم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على ذلك
التصديق وهو تلك الصلوة فلا يلزم صرف لفظ عن معناه الاصلى وان
سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا اذ هو اولى من النقل الذى هو
مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهى داخلا فى
الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيامة لقوله تع فيهم ولهم
فى الاخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى ولهم فى الاخرة عذاب النار
فالمذكور فى الكتاب معنى القران لا نظمه مع قوله تع حكاية على سبيل التصديق
والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان هذين القولين
معا يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى فى ذلك
اليوم لقوله تع يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه قلنا عدم الاخزاء
لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه ولا قاطع
طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع
صلته مبتدا خبره نورهم يسعى بين ايديهم وح جاز ايضا ان يكون المؤمن يخزى
يوم القيمة بادخاله فى النار وان كان ماله الخروج عنها الرابع نحو قوله عم لا يزنى
الزانى وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال
ليست من شان المؤمن كانها تنافى الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا
المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى ثم انها اى الاحاديث
الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا فى الايمان معارضة بالاحاديث
الدالة على ان مرتكب الزنا مثلا مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال
النبى عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال عنه وان زنى وان سرق
على رغم انف ابى ذر القسم الثانى من القسمين السابقين الوجوه الدالة على
بطلان مذهب الخصم وهى ثلثة الاول لو كان الايمان هو التصديق لما
كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته

غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا ان المؤمن من امن فى الحال او الماضى لانه
حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة فى المشتقات
بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق والا اى وان لم يكن الامر كما ذكرنا
ورد عليهم مثله فى الاعمال فان النائم والغافل ليسا فى الاعمال المعتبرة
فى الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بان الحكم كالمحقق الثانى
من صدق بما جاء به النبى عم ومع ذلك سجد للشمس ينبغى ان يكون مؤمنا
والاجماع خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اى سجوده لها يدل
بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظ فلذلك حكمنا بعدم ايمانه
لا لان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد
لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق
لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكفر فى الظ الثالث
قوله تع وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان
مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد
مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك
الذى ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل
وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثم نقول فى حله ان الايمان المعدى
بالباء هو التصديق ولم يقصد به فى الاية التصديق بجميع ما علم مجيئه فى الدين
بل بما قيد به ظاهرا وهو الله والتصديق بالله لا ينافى الشرك اذ لعله بوجوده
وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذى هو من الصفات السلبية وحاصله
ان الايمان فى اللغة هو التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق بامر مخصوص
هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور فى الاية محمول على معناه
اللغوى واعلم ان الامام الرازى قرر فى النهاية الوجه الثالث هكذا
المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذى لا يجامع
الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم
لان افعال الواجبات قد يجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل
الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما فى
الكتاب احتج الاخرون القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها

والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عم الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان
اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير
مؤمن بالاجماع فلابد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل
القائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار والله اعلم المقصد

المقصد الثاني

الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون قال
الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان
قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت
لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتماله ولو باتعد
وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة
مجئ الرسول به من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا
هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظ والحق ان التصديق
يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اي بحسب الذات وبحسب المتعلق
الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة
قوة وضعفا قولهم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض
قلنا لا نم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف
بلا احتمال النقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد
الامة سواء وانه باطل اجماعا اي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه

المساواة م

ذلك ولقول ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني
الزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال
النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام
من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا
تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق بان يقال
التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه
على تصديقه الاجمالي يعني ان افرادها بمتعددة وداخلة في التصديق
الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا

مغايرا للتصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية
تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص كنحو قوله تع واذا تليت عليهم آياته
زادتهم ايمانا دالة على قبوله لهما اي قبول الايمان للزيادة والنقصان
بالوجه الثاني كما ان نحو قوله ولكن ليطمئن قلبي دال على قبوله لهما بالوجه
الاول المقصد الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم

المقصد الثالث

تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس
الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا في الكل وهو باطل اجماعا قلنا
جعلنا الشئ الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اي
بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد
حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال
المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول
هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عم كان يجعل ايمان احد
الابوين ايمانا للاولاد وهو اي الكفر عند كل طائفة يقابل ما فسر به الايمان
كما هو عندنا مقابل لما فسرناه فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل
بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض
المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقال الخوارج كل معصية
كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلثة منها ما يدل على
الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول
والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه
الى منزلة بين المنزلتين اي الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها
بالكفر كسائر ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لانهما عدم التصديق
بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة
بالكبائر كالقتل العمد والعدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من
احدث القول بهذا الاخراج واصل ابن عطا وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج
اي وقسم لا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر ولا يوصف صاحبها
بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وسنزيد اي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد

من قول الخوارج والمعتزلة بيانا فى المقصد الذى يتلوه تذنيب فى
تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه
وسلم اولا والثانى اما معترف بالنبوة فى الجملة وهم اليهود والنصارى
وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار
وهم البراهمة اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته عليه
السلام اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ
والعنبرى على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع من
قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته عم اما مخطئ فى اصل من المسائل الاصولية
وسنبين فى المقصد الخامس انه ليس بكافر ولا يكون مخطئا فى عقائده
المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج
باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدى
فلان النبى عم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه
غير ناج به فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اى العلم
بدلالة المعجزة على صدق النبى يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وصفاته
وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن
له تنقيح الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد
فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا
حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبى باسلامهم ونجاتهم
من قبيل العالمين علما اجماليا كما مر فى قصة الاعرابى لا من المقلدين تقليدا
محضا المقصد الرابع فى ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اى من اهل
القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه فى مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا
ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن
البصرى الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه
الاول قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من
عامة فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد
علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق
لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم يوضع للعموم بل هو للجنس يحتمل العموم

العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشئ مما انزل الله اصلا ولا نزاع
فى كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا
التورية الاية وامتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين
اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الثانى من تلك الوجوه قوله تع وهل
نجازى الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب
الكبيرة ممن يجازى لقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا
قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهر حصر الجزاء فى الكفور وهو متروك قطعا
اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا
ذلك الحصر متروك لقوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الاية
على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الاية اعنى قوله جزيناهم بما كفروا
فالمعنى وهل نجازى هذا الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا
لما يختص بالكافر الثالث قوله تع بعد ايجاب الحج ومن كفر اى لم يحج فان
الله غنى عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك
فى كفره الرابع قوله تع حكاية عن موسى وهرون انا قد اوحى الينا ان العذاب
على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب فى المكذب وهو كافر ولا
ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظ ومخصوص
للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزانى مع انه غير مكذب لله تع بل اليهود و
النصارى لا يكذبون الله تع ويلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن
يلزمه التكذيب الخامس قوله فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى
الذى كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اى مرتكب
الكبيرة يصليها اى النار للآيات العامة الموعدة بدخولها قلنا لعل ذلك
نار خاصة يعنى ان الضمير فى يصليها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة
النوعية فيكون نار مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس قوله تع فى حق
من خفت موازينه الم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون ونحن نقول الفاسق
ممن خفت موازينه لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالاية
المذكورة وكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج
فيمن خفت موازينه السابع قوله تع يوم تبيض وجوه وتسود وجوه

فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق مؤمن وجهه مسود
بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك اى مسود الوجه يوم
القيمة فان الاية لا يقتضى ذلك بل هى واردة فى بعض الكفار الذين كفروا
بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اى مرتكب الكبيرة من
اصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة
فدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر قلنا هو اى ما ذكرتم من معنى
الاية من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة
وذلك لا ينعكس كليا كما توهموه وايضا ينتقض استدلالكم بهذه الاية بالزانى
والسارق المصدقين بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب المشأمة
مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تع ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم
الفاسقون وانه يقتضى حصر المبتدأ فى الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر
فى المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذى ذكرتموه كونه
مستفادا من الاية لان الكافر ابتداء كذلك اى فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق
فى العرف الطارى على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فى من كفر بعد ذلك بل
المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تع انه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون والفاسق ايس من روح الله اى ثوابه قلنا كونه ايسا ممنوع للرجاء الحاصل
له بسبب ايمانه الحادى عشر قوله تع انك من تدخل النار فقد اخزيته مع
قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار
للايات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للاية الاولى وكل
مخزى كافر للاية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزى ههنا لا عموم له
عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه
الخزى الكامل فيلزم انحصار افراده فى الكافر لا انحصار افراده الخزى مطلقا
فيه الثانى عشر قوله تع اما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم اوت
كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو
ظ بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس فى
ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم
الثالث اذ يجوز ان يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرا عليهم وليس فى نظم

فى نظم التنزيل ما ينافى ذلك مع ان التخصيص ظ اى ان سلمنا الانحصار فى القسمين
فلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان
فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا بد من رجوع فى قوله انه كان
لا يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر
لقوله تع الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها
عوجا وهم بالاخرة هم كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا
بظلمهم فانه قال آدم وحوا ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسى وقال
يونس انى كنت من الظالمين ومحله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة
فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تع واما الذين فسقوا فماويهم النار
الاية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب
النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما
الذين فسقوا باقيا على عمومه الظ لانه يقتضى ان كل فاسق يكذب بالقيمة وانه
بط قطعا الخامس عشر قوله يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر
الى قوله كنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم داخل فى النار كافر و
لا شك فى ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الاية متروك
الظ والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيمة وهو باطل قطعا السادس عشر
قوله وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ يعلم منه ان الانسان
اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو
ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عم من ترك صلوة
متعمدا فقد كفر وقوله عم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا
قلنا الاحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين الثامن عشر
ولاية الله تع وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته
كفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان
وبينهما واسطة فيجوز ان يكون بين ولاية الله وعداوته واسطة احتج من زعم
انه اى مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقلى وهو قوله عم اية المنافق ثلث
اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان قلنا هو متروك الظ
لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان

الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصالة الثلث اذا صارت معتادًا
ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان
اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا و
كذبوا فى قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين انقافا على ان العلامة
الدالة على شئ قد لا يكون قطعية الدالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثانى
عقلى وهو ان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا ثم
ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد فكذا الحال فيمن ارتكب كبيرة
قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة وغير محققة
اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق
ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع لانهم
اى الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد فى الزنا وشرب الخمر
وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنون فى مقابر المسلمين
فى اجماعهم على ان الكافر لا تعليل معه كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق
كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد دعوى الزوج اياها بالزنا من لعان وقضاء
قاض لانه ان صدق الزوج فهى كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر
بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا
هو مؤمن وقدمر الكلام فيه فى بيان حقيقة الايمان الثانى ما قاله واصل
بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وفاقًا
وايمانه مختلف فيه اى الامة مجتمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا
فى كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا فلاهر
انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد اجمع قبله على انه اى المكلف
اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار
فى ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد الخامس فى ان
المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه
لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات
الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم فى اشياء ضلل بعضهم
بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام

المقصد الخامس

الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن
الشافعى انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الهواء الا الخطابية فانهم
يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة
رح انه لم يكفر من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى وغيره
والمعتزلة الذين كانوا قبل ابى الحسن تجامعوا فكفروا للاصحاب فى امور
سيأتيك تفصيلها نعارضهم بعضنا بالمثل وكفرهم فى امور اخرى مستطلع
عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاد
ابو اسحاق كل مخالف يكفرنا ونحن نكفره والا فلا لنا على ما هو المختار
عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل القبلة ان المسائل التى اختلف فيها
اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا الفعل العبد او غير متحيز ولا فى جهة
ونحوها ككونه مرئيا اولا لم يبحث النبى عم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها
ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق
فى تلك المسائل والخطاء فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام اذ لو توقفت
عليها وكان الخطاء قادحا فى تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية
اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شئ منها فى زمانه رضى الله عنه ولا فى
زمانهم اصلا فان قيل لعله صلى الله عليه وسلم عرف منهم ذلك اى كونهم
عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع
اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تع عالم قادر
فكذا الحال فى تلك المسئلة قلنا ما ذكرتموه مكابرة لانا نعلم ان الاعراب
الذين جاؤا اليه عم ما كانوا كلهم عالمين بانه تع عالم بالعلم لا بالذات وانه
مرئى فى الدار الاخرة وانه ليس بجسم ولا فى مكان وجهة وانه قادر على افعال
العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده
بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة
المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بها اى بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجماعا
فلذلك لم يبحث عنها قال الامام الرازى الاصول التى يتوقف عليها صحة
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل
بستانا ورأى ازهارا واحادثه بعد ان لم يكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود

عليه السلام

لا ء

جميع جهات لا جهة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى
جميع تلك الجهات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة
الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق
المدعي ضرورية ايضا واذا عرفت هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول
فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث
عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست
مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة مما يخيله المبطل
معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منها يدعي ان التاويل المطابق لمذهبه
اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على
التكفير اذ فيه خبط عظيم ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة وبنفصل
عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول كفرت المعتزلة في امور الاول
نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكاملة
التي هي العلم والقدرة والحيوة ونظائرها فنكرها اي منكر اتصافه بها جاهل
بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد
من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم مع اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي
عالم قادر خالق السموات والارض والجهل به من بعض الوجوه لا يضر ولا لزم
تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا بما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل
بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم بما اختلفوا
فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا
ايضا فيها الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما
اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله
كالبلخي واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير قادر
على فعله ثم فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا الشريكا لا يقدر
احدهما على مقدور الاخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع و
الابتهال الى الله في ان يرزقهم الله الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم
يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما نفس فليس من فعله تع
بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس

المجوس لم يكفروا لقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا الغيره وهو
قولهم بتناهي مقدورات الله وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى
الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليست بكفر بل خرق
الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع
الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن
يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفي
الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا احاد لا يفيد العلم او المراد
بالمخلوق هو المختلق اي المفترى يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اي افتراه
وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع
من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث
ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء
ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت
الخامس قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر في الازل وانه تصريح لمذهب
اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم لان ذاته عندهم
وجوده يعني ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده
فاذا كانت الذوات حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك
فذوات الممكنات موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع
من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى الفاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر
عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مر عن قريب
السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه قال تع بل هم
بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول اي مماسة الشيء
وذلك ممتنع في حقه تع فتعين انه في الاية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته
فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك
الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله
لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد واذا جاز
عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدثها اي الطريق
الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها

اليها فاذا لم يحتج هي في حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات
صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع
منحصرا في القياس المذكور اذ قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج
بها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تع لانه يلزمه
كونه فاعلا للقبائح فجاز حينئذ اظهار المعجز على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد
جوزتم صدوره عنه تع فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي وجاز ايضا
الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال
الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبح بالنسبة اليه تع بل الافعال
كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجز على يد الكاذب وان ممكنا
صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كساير العاديات الى آخر
ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء متعددة
وقد كفروا النصارى بالقول بالقدماء ثلثة فكيف الستة او السبعة او الثمانية
قلنا تقدم جوابه في بحث القدرة واشير اليه في مباحث الصفات الرابع قولهم
القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب
مما لا يجتمع في الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر قلنا ما ذكرتم
مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تع على مذهبكم
قد انقضت وما يتكلم به حروف واصوات آخر فما نسمعه ليس كلام الله تع فقد
لزمكم الكفر ايضا ولا مفر لكم الا ان تقولوا ما نسمعكم وان لم يكن كلامه حقيقة
لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا
الثالث من الجهات التكفير قد كفر المجسمة بوجوه الاول ان المجسمة جهل به و
قدم جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله
فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله
الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويله
ولم يأوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث
لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك الكفر الا انهم جعلوا
غير الله الها فيلزم الشرك فهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي
هو غير الله الها قلنا ما ذكرتم مم والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله

في الله ما لا يجوز فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث
قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين
شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول
حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء
في القرآن على احد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا
فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون
فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية
بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم
بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة
العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزمهم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع
المنعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر
بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هو اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة
لا من حيث كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله عم من قال
لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اي بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة
على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم
فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا
بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري
والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقايد فرق الاسلاميين وجدنا فيها
ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه
وتع او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات
الشرعية واليه الاشارة بقوله وسنزيد هذا الذي ذكرناه في المقصد الخا[illegible]
تحقيقا اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقايدهم في ذيل هذا الكتاب
والله الموفق لتحقيق الحق **المرصد الرابع** في الامامة ومباحثها ليست
من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة
بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها
في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا اذ جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر

مبحث الامامة

كتبهم للفائدة المذكورة في صدور الكتاب وفيه مقاصد المقصد الاول
في وجوب الامام ولابد من تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة
عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن
القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا
الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة
والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزه الملة بحيث
يجب اتباعه على كافة الامم وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في
ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد فلا يجب اتباعه على الامة كافة بل على
من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول
قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب او لا واختلف القائلون بوجوبه
في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا
سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو
الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معًا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب
نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين
الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا
لله تع وصفاته على ما مر من انه لابد عندهم من معرفته تع من معلم وقالت
الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل
فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال
قوم كابي بكر الاصم وتابعيه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن
لنا في اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه
علينا عقلا فقد مر لما تبين من انه لا وجوب عليه تع ولا حكم للعقل في مثل ذلك
واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر
الاول بعد وفات النبي عليه السلام على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام
حتى قال ابو بكر رض في خطبته المشهورة حين وفاته الا ان محمدا قد مات
ولابد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى
ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة
وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم

واختلافهم في التعيين لا تقدح في هذا الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على
ذلك في كل عصر الى زمننا هذا من نصب امام متبع لذلك اي لم يزل الناس
على نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لابد للاجماع المذكور من مستند كما علم في
موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا
استغنى عن نقله بالاجماع فلا توفر للدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما
لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان
لمن كان في زمن النبي عليه السلام الثاني من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام
دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا
عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما
يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات
والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات
انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام
يكون من قبل الشرع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت
الاراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التشاجر
والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند
موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد
مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين
وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها
بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين
فحكمه الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار
ايضا وانه ينفى بقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيانه
اي بيان ان فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو
مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه
قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي
الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما
سيأتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل ضر بالامة
بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة اذ يحتاج في عزله الى المحاربة قلنا

الاضرار اللازم من تركه اى ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه
ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع من وجوب نصبه
بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية
وتعاونهم على اشتغالهم الدينية مما يجب عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة
بهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه اى على ما ذكرناه من
عدم الحاجة اليهم انتظام احوال العربان والبوادى والخارجين عن
حكم السلطان الثانى ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى
تعذر وصول آحاد الرعية اليه فى كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة
فلا فائدة فى نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامامة
شروط قلما يوجد فى كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اى الناس فاقدها
لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره والا انح وان لم يقيموا الفاقد فقد
تركوا الواجب فوجب نصب الامام يستلزم احد الممتنعين فيكون ممتنعا
والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما نرى من ثوران
الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان و
البوادى كالذئاب الشاردة والاسود الغادية لا يبقى بعضهم على بعض و
لا يحافظ فى الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم فى دنياهم ودينهم
وليس تشوقهم اى نظيلهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن
رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اى يكفه اكثر مما يزع
القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعل ما لا يفعل البرهان والجواب
عن الثانى لا نم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل ويكون
ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه وعن
الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامام ليس تركا للواجب
اذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها
فلا محذور فى ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام على الانام
عقلا ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة
يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت
اصل قطعى الحكم يجب اندراجها فى ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان

الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم نظن ان هذا الطعام مسموم فان
العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط
لا يجوز الوقوف تحته ثم نظن بان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح
يقضى بوجوب ان لا نقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخواته
بل هى لا يستفاد الا من الشرع احتج الموجب لنصب الامام على الله تع بانه
لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية واللطف
واجب عليه تع والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذى
ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس
الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصى باقامة الحدود والقصاص وينتصف
للمظلوم عن الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما فى هذا الزمان الذى
نحن فيه فالذى يوجبونه وهو الامام المعصوم المختفى ليس بلطف اذ لا يتصور
منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد و
الذى هو لطف لا يوجبونه عليه والا لزم كونه تع فى زماننا هذا تاركا للواجب
وهو مع حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء
مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر
والتناحر والتجربة شاهدة بذلك نعم ان اختيار الامة نصب امير
ورئيس يتقلد امورهم وترتيب جيوشهم ثم ويحمى حوزتهم كان لهم ذلك من
غير ان يلحقهم بتركه حرج فى الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز
نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه والجواب انه لم يقع اختلاف فى
نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع
فان تساويا فالاسن وبذلك يندفع الفتنة والتخالف واما الفارقون
اى المفصلون منهم فقالوا تارة هو اى نصب الامام حال الفتنة يزيدها
اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما فى حال العدل والامن
فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام وقالوا تارة هو حال
الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليهم وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن
واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفى ذكر المذاهب ولا يدل على ان القائل
بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر فى الابكار والنهاية المقصد الثانى

المقصد الثانى

من شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول
والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقايد الدينية
مستقل بالفتوى في النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم
مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ودفع المخاصمات ولن يتم
ذلك بدون هذا الشرط ذو راى وبصارة بتدبير الحروب والسلم وترتيب
الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الممالك شجاع قوى القلب ليقوى
على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى
انه صلى الله عليه وسلم وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا انا النبى
لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب
وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الآن مجتمعة
فاذا لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا
لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق
او لا يجب لا هذا ولا ذاك وح يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التى يمكن
دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون
عدلا في الظاهر كيلا يجوز فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع
الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبى ذكرا
اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف
الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون
عن طاعتهم فهذه الصفات الثمان او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع
وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت
اليه وما تمسك به فيه مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة
ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التى يندفع بنصبه وههنا صفات اخرى
في اشتراطها خلاف الاول ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائيان
ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش
ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رض استدل به يوم السقيفة
على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه
فصار دليلا قطعيا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اى المانعون من

نيل

من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة لو عبد حبشيا فانه يدل
على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اى جعله
اميرا على سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين
الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام
عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة
ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرط
الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة
وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة واشتراطها في الامامة انا نثبت عن قريب
خلافة ابى بكر رضى الله عنه وكونه اماما حقا ولا يجب له شئ مما ذكر من تلك
الاوصاف فانه كونه هاشميا ممتنع والاخرين لا يجبان له اجماعا الخامسة
ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته
اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى

بوجهين ع

الامام اما للتعلم اى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز
جهله وعدم عصمته لما صلح لذلك ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز خطاؤه فيما
علم واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز
الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام اخر ويتسلسل الجواب منع
كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثانى من الوجهين
قوله تع لا ينال عهدى الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته
وغير المعصوم ظالم فلا ينال له عهد الامامة الجواب لا نم ان الظالم كل من ليس بمعصوم
بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح المقصد

المقصد الثالث

الثالث فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها
لا يصير اماما بل لابد في ذلك من امر اخر وانها يثبت بالنص من الرسول ومن الامام
السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة
والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اى لاكثرهم فانهم قالوا لا
طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابى بكر بالبيعة كما سياتى احتجوا على عدم
انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول فلا يثبت
بقول الغير الذى هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه

لا عن الله ورسوله قلنا ذلك اى اختيار اهل البيعة الامام لنيابة الله
ورسوله نصبناه علامة لحكمهما بها اى بتلك النيابة كعلامات سائر الاحكام
وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا ثابتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هى علامة
مظهرة لها كالانفاقية والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية الثانى لا تصرف
لاهل البيعة فى غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم يعنى
انهم لا يملكون التصرف فى امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم
شخصا آخر يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم امارة منصوبة من جهة
الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع يسقط هذا الكلام اذ يصير
بيعتهم حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا فينتقض ما ذكرتم بالشاهد
والحاكم اذ لم يجب اتباعهما بجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذى
يجب اتباعه وان كانا لا تصرف لهما فى المشهود عليه والمحكوم عليه يريد ان
الشاهد ليس له ان يتصرف فى المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى متصرفا فيه
بالحكم عليه وكذا القاضى ليس له حق الاستغناء منه ومع ذلك يجعل المدعى
مستحقا لذلك الثالث ان القضاء وكذا الحسبة امر جزئى ولا ينعقد بالبيعة
فكيف ينعقد بها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا لا نم عدم انعقاد
القضاء او الحسبة بالبيعة للخلاف فيه وان سلم عدم انعقادهما بها عند وجود
الامام لامكان الرجوع اليه فى هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقادهما
بالبيعة تحصيلا للمصالح المظنونة بها ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه اى دون
القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى الى الفتنة اذ ربما بايع اقوام على
ائمة فى بلد واحد وبلاد متعددة ويدعى كل قوم منهم ان الامام الذى اختاره
اولى من غيره فيؤدى ذلك الى الفتنة ويعود نفعه ضررا وجوابه ما مر من ان الضرر
اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب
دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم فى اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل
الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال
وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا يثبت الامامة
ببيعتهم وقد مر جوابها اى جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان
البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت

ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر
الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اى على هذا الافتقار دليل من العقل
او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف فى ثبوت الامامة و
وجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم
فى الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا فى عقد الامامة
بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابى بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف
لعثمان ولم يشترطوا فى عقدها اجتماع من فى المدينة من اهل الحل والعقد فضلا
عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدى جميع اقطارها هذا كما مضى
ولم ينكر عليهم احد وعليه اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين فى عقد الامامة
انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك
العقد من واحد واثنين بمشهد بينة عادلة كفى للخصام فى ادعاء من يزعم عقد
الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت
المخاصمة بالعقد سرا واذا شرطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح وهذا
الذى ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها
فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد فى بلد او بلاد تفحص
من المتقدم فامضى ولو اصر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفئ الى
امر الله تع فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع
واستيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين فى صقع اى
جانب متضايق الاقطار لاداءه الى وقوع الفتنة واختلال النظام واما فى
متسعها اى اما العقد لامامين فى صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره
فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله لسبب يوجبه
مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين
كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة
احتمل ادنى المضرتين **تذنيب** قالت الجارودية من الزيدية الامامة
شورى فى اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان
عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب طاعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة
فى صقع متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم

ولا يجوز العقد لامامين

ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي
اتفقت الائمة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلثة النص والاختيار
والدعوة وهو ان يباين الظلمة من مؤمن اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى
عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريقا الى امامة
المنصوص عليه واما الطريقان الاخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا
والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار طريق اليها وايضا
ذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى
الجبائي والله اعلم المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله

المقصد الرابع

عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول ان طريقه
اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة
الثاني الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس
ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان
العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل
بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام
وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر
لانا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها
زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك
حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته
كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا
وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما
من قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش ولو كان على امامة علي رضي الله عنه
نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة جزما وكيف لا و
ابو بكر عندهم وعند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة
فاين يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي يدل
على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما

اتفاقا

اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة علي والجواب منع
وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة و
امامة ابي بكر انما يستند اليها اتفاقا والجواب ما مر من ان البيعة طريقة صحيحة
لاثبات الامامة ثالثها علي افضل الخلائق بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسيأتي ذلك تقريرا وجوابا
رابعها نفي اهلية الامام عن ابي بكر لوجوه الاول انه كان ظالما وقد قال
الله تع لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البيعة
وقد قال الله تع والكافرون هم الظالمون حصر الظلم الكامل في الكافر وايضا
منع ابو بكر فاطمة ارثها الفدك وهو قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم
وفات عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال الله تع وان كانت
واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تع انما يريد ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم توجب ان ينفى
عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه تشاركهم فيه غيرهم ولقوله م فاطمة
بضعة مني وانه عم معصوم فيكون فاطمة صادقة في دعواها الارث
لان الكذب عملا رجس ينافي العصمة وكذلك الخلافة قلنا شرائط الامامة
ما تقدم وكان ابو بكر مستجمعا لها يدل عليها كتب السير والتواريخ ولا نم كونه
ظالما قولهم كان كافرا قبل البيعة تقدم الكلام عليه حيث قلنا الظالم من
ارتكب معصية يسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة
واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الاية في منع الارث قلنا لمعارضتها
لقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وان قيل لا بد لكم من
بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الاية
قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان حاكما
بما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا اشتباه عنده في سنده وعلم
ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه
بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث
قولهم فاطمة معصومة قلنا لا نم لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه
الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي عم انه قال حين سالته عائشة عن اهل بيته

الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الاية فاطمة وزينب
ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفر وازواج محمد واقرباءه
ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله صلى الله عليه وسلم بضعة مني مجاز قطعا
لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي قد تقدم ما فيه ولا يجب
ايضا مساواة البعض الجملة في جميع الاحكام فلعل المراد انها بضعة مني فيما يرجع
الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه صلى الله عليه وسلم نحلها اي
اعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح
ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت
حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون
ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه
واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي
وام كلثوم فلقصوره عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامرأتان ولعله
اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه كثير من العلماء وايضا قد ذهب بعضهم
الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على
نفي اهليته للامامة انه لم يوله النبي صلى الله عليه وسلم شيئا من الاعمال
المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير في حال حيوته وحيث
بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا
وقال لا يبلغ عني الا رجل مني ولم ير اهلا لتبليغ ذلك فانى يكون اهلا للامامة
العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامامة قلنا لا نسلم انه لو لم يوله شيئا بل امره على
الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس
في مرضه الذي توفي فيه وانما اتبعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان
عادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولاه الرجل بنفسه او احد من بني عمه
ولم يعزله عما ولاه من امر الحجيج وقولهم عزله عن الصلوة كذب وما نقلوه فيه مختلف
والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل
النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر
ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي صلى الله
عليه وسلم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه وكان يصلي بالناس وربما خرج النبي

مذهبهم

بعدما دخل ابو بكر فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف
عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك
ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة
فكشف النبي عليه السلام ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف
ثم تبسم يضحك فكدنا نظر من الفرح فنكص ابو بكر على عقبه وظن ان النبي خارج
الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلاتكم وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية
فارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى عروة
عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان ابو بكر
يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من نفسه خفة فخرج
الى المحراب وكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة
ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت اخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام
ان يكون اعلم الامة عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق
فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع
وقال للجدة سالته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي
حتى اسأل الناس فاخبران رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون
الامام عالما بجميع الاحكام مم وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام
عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل وانه اي ابا بكر مجتهد
اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة
انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا يقبل توبة الزنديق في
الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رآه في المرة الثانية من السرقة
وهو رأي الاكثر من العلماء ووقفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة
في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه
النافية لصلوحه الامامة عمر مع انه حجبه وناصر ولي العهد اي عهد الامامة
من قبله قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الحطيئة الشاعر فقال
دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه اي على ابي بكر عدم قتل خالد بن
الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج
بزوجته من ليلته وضاجعها فاشار اليه عمر قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا

شهروا الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد الان وليت الامر لاقتلنك
وقال عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى
مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله
ووفور جزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد
كان امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه
ذلك وانكاره قتل خالد اى عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى
اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم
لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده
انه ليس صاحبا له فتعين ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة انقضت
عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام
على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن
مَن
من عليه احد على اني اقدمت عليه وسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان
امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة لا يعارض
الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اى خامس
الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي رضي الله عنه ادعاء النص
على امامة علي اجمالا او تفصيلا فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي
وان لم يبلغنا بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول تقضي باستخلافه على الامة
عند غيبته عنهم في حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات
لا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى اى متساوين لا رئيس لهم فكيف
يجوز ان يخلي بالامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام
يعتمدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا شفقته على الامة معلومة مكشوفة
لا تستر بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة
ودقايق ادابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن البين
انه لا نص في حق ابي بكر والعباس رضي الله عنهما فتعين ان يكون في حق علي رضي الله
عنه الجواب انه لما علم النبي صلى الله عليه وسلم ان الصحابة يقومون بذلك
التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عم لم ينص على
كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى رأى المجتهدين الذين هم حماة الدين

الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر
ولم يكن ستره عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على
امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عم الائمة من
قريش مع كونه خبرا واحدا فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور
ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك
الامامة وشانهم في الصلابة في الدين ما تشهد له بذلهم الاموال والانفس
ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة
الدين ثم لم يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احدهم بعد طول
النزاع في امر الامامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها
ولو زعم زاعم انه اى عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا
للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشانه واما تفصيلا فالكتاب والسنة
اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في
كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال
اولى الا في كذا ومنها اى من الامور التي يعمها الاية الامامة والخلافة وعلي من اولى
الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض لصحة
التقسيم اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث والعطف
او الشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة لان العام يتناول جميع
جزئياته لا لاحدها فقط ويحتمل انها مطلقة فاذا استثني كان تقدير الكلام
اولى من كل الوجوه والا كانت باقية على اطلاقها الثاني قوله تع انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
والولي اما المتصرف اى الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب
والناصر تقليلا للاشتراك في لفظ الولي وايضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث
والناصر غير مراد في هذه الاية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال تع
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اى بعضهم محب بعض وناصره
فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الاية
فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد
بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا

فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية وللاجماع على ان غيره كابى بكر
مثلا غير مراد فتعين انه المراد فيكون الاية نصا فى امامته والجواب ان المراد
هو الناصر والاول لنظم الاية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حيوته
الرسول ولا شبهة فى بطلانه ولان ما ذكر دفيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه
نازلا فى حقه لا ينافى شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه فى تلك الصفة
ولان ذلك اى حمل الولى فى الاية على الولى والاحق بالتصرف غير مناسب
لما قبلها وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
بعضهم اولياء بعض فان الولاية ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف
وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان
حزب الله هم الغالبون فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف
فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليلائم اجزاء الكلام واما السنة
فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عم احضر القوم بعد رجوعه عن حجة
الوداع بعد ترخم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال
فصعد عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه
فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من
خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث
ولانه اى لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر
والاولى بالتصرف والستة لا اولى غير مرادة ههنا قطعا فان الحمل على المعتق لاحد
وابن العم يؤدى الى الكذب والنبى عم لم يكن معتقا لا لخليفا ولا لاحد والحمل
على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين
بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اى المعانى
المذكورة يشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة فى هذا القدر
المشترك دفعا للاشتراك اللفظى الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة
فى العلم لصحته لكونه متواترا مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث
كالبخارى ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن داود السجستانى
وابى حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع
النبى فانه كان باليمن ورد هذا بان غيبته لا ينافى صحة الحديث الا ان يؤدى

ان يؤدى هكذا اخذ بيد على او استحضره وقال وان سلم انه هذا الحديث صحيح
فرواته اى كثرهم لم يروا مقدمة الحديث وهى الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن
ان يتمسك بها فى ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل اخر الحديث
وهو قوله وال من والاه الخ لان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية
وقوله تع ومأويكم النار هى مولاكم اى مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا
قال تع وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة فى نفى النصرة
على طريقة الجوع زاد من لا زاد له وللاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى
الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون
مولى الرجلين او الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد
الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى فى امر من الامور كما قال الله
تع ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية فى الاتباع والاختصاص
به والقرب منه لا فى التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى باستادنا ونقول
الاتباع نحن اولى لسلطاننا ولا يريدون الاولوية فى التصرف والتدبير
بل فى امرما ولصحة الاستفسار اذ يجوز ان يقال فى اى شئ هو اولى فى نصرته
او محبته او التصرف فيه وبصحة التقسيم بان يقال فلان اولى بزيد اما فى نصرته
واما فى ضبط امواله واما فى تدبيره والتصرف فيه فح لا يدل الحديث على امامته
الثانى من وجوه السنة قوله عم لعلى حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة
انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى فانه يدل على ان جميع
المنازل الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلى من النبى عم اذ لو
لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون
وموسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده وذلك لانه
كان خليفة لموسى فى حيوته بدليل قوله اخلفنى فى قومى ولا معنى للخلافة الا
القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له
بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك
غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له بحكم المنزلة فى
النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء قال الآمدى الوجه الثانى من وجهى
الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى عم

انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى
لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي لا انه امتنع الشركة في الرسالة فيجب ان يبقى
مفترض الطاعة على الامة بعد النبي صلى الله عليه وسلم عملا بالدليل باقصى
ما يمكن الجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح
وان كان من قبيل الاحاد او نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد
استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث
ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى
في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله
اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في
بعض التصرفات دون بعضها ولا عزل له اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال
بالنبوة منفردا يعني ان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته
بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا له عنه وموجبا لنقصانه في الاعين
وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة
والتصرف عن الله تع وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى عم مع الشركة
في الرسالة كيف والظاهر نزوله اي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها
كان عاما مخصوصا لان من منازل هرون كونه اخا نسبيا ونبيا والعام المخصوص
ليس بحجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في
الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ امرها دون بعد وفاة موسى لنبوته
لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفي النبوة ههنا لاستخلافه
كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث
من الوجوه الستة قوله عم على علي بامرة المسلمين بكسر الهمزة الجواب منع صحة
الحديث للقاطع المتقرر الدال على عدم الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المرسلين وامام
المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة
نقول هذه النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي كرم الله وجهه معارضة
بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله وهي من وجوه الاول قوله تع وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين

الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة واقل
الجمع ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها
الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله
بها الثاني قوله تع قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمدا صلى الله
عليه وسلم لقوله تع سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل
فقد علم النبي عم من هذه الاية انهم لا يتبعون ابدا فكيف يدعوهم الى القتال و
ايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حياته عم ولا عليا لانه لم يتفق له في ايام
خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده
من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فهو اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن
وبتركه العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل
بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الكذاب
لو كان امامة ابي بكر باطلة لما كان ابو بكر معظما ممدوحا عند الله لكنه معظم
وافضل الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده شرحا وبيانا في مسئلة الافضلية
الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تع فيهم اولئك
الصادقون فيكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم يعينه
الامة عليه كما يزعمون لكانوا اشر الامم لكنهم خير امة يامرون بالمعروف و
ينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس قوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد
فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب منه اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذي
يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ولا من خبر المنزلة الذي مر وهم يدعون
فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد وتحكما فلا يكون ذلك الادعاء
مقبولا السابع قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا فقد حكم
بان القائمين بالامر في مدة ثلثين سنة بعدي موصوفون بالخلافة عنه في
امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون
بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثامن

انه عم استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله كما مر تقريره
فينبغي بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قد رضيك
رسول الله في امر ديننا **ترتيب** امامة الائمة الثلثة تعلم ماثبت منها ببعض
الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة
الائمة الثلثة الباقية فانت تعلم انها او بعضا منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه
السابقة مثل قوله تع وعد الله الذين امنوا الاية وقوله عم الخلافة بعدي
الحديث وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الخ وطريقه المعول عليه في حق
عمر نص ابي بكر وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب
هذا ما عاهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده في الدنيا واول عهده بالعقبى
حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب
فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي عثمان وعلي بالبيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل
الامامة بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير
وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لما ترددت فيه وانما
جعلها شورى بينهم لانه راهم افضل من عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال
في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح
في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر براي غيره في التعيين ولذلك قال ان
انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رايهم الى
الصواب اقرب وان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين
احدا منهم للصلوة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصيها الى صهيب ولما تشاوروا
اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة
علي والله اعلم المقصد الخامس في افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا
واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متاخري المعتزلة علي لنا
وجوه الاول وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد
اعتمد عليه العلماء انها نزلت في حق ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم
عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم وهو اي الاكرم عند الله
هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة وايضا فقوله وما لاحد عنده من

الا فلا يغنيك في امر ديننا صح

شورى هي

ثلاث خ

المقصد الخامس

ولدنيا

من نعمة تجزى نصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي عم ربى عليا
وهي نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو
احدهما لا غير الثاني قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
عم امر بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل
ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا
كما سيأتي الثالث قوله عم لابي الدرداء والله ما طلعت الشمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر
هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام
ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع
انها افضل العبادات السابع قوله و يأبى الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه قوله يأبى الله
والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي
عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد
على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان
رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلث مرات الثامن قوله عليه
السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر التاسع قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون
ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت
له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي العاشر قوله عليه السلام وقد ذكر عنده
ابو بكر فاين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني
بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر بعد النبيين ابو بكر
ثم عمر ثم الله اعلم وقوله عليه السلام اذ قيل له الا توصي اي الا توصي وتعين
من يقوم مقامكم بعدك ما اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله
بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم الله بعد نبيهم على خيرهم لهم اي للشيعة ومن
وافقهم فيه اي في بيان افضلية علي كرم الله وجهه مسلكان الاول ما يدل عليه
اي على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة وهي قوله تعالى قل
تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
وجه الاحتجاج ان قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدعو نفسه
بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل

السادس

في الدين

قوله علي خير الناس صح

دلائل الشيعة على افضلية علي

مسلك الاول

المباهلة نخ صح

انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس على نفس محمد حقيقة فالمراد
المساواة فى الفضل والكمال ترك العمل به فى فضيلة البنوة بقى حجة فى الباقى
فيساوى النبى فى كل فضيلة سوى البنوة فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد
بانفسنا على وحده بل جميع اقربائه وخدمه النازلون منزلة نفسه عليه السلام
داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع الثانى خبر الطير وهو قوله عم حين اهدى
اليه طائر مشوى اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى هذا الطير فاتى
على واكل معه الطير والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل
واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه فى كل شىء لصحة التقسيم وادخال
لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه فى كل شىء
او فى بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا فى شىء دون اخر فلا يدل على
الافضلية مطلقا الثالث قوله عم فى ذى الثدية يقتله خير الخلق وفى رواية
خير هذه الامة وقد قتله على واجيب عنه بانه ما باشر قتله فيكون من باشر من
اصحابه خير امته ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا وايضا مخصوص بالنبى اى
هو خارج من الخلق المذكور فى الحديث والا كان خيرا منه وبضعف عمومه
للباقى وقيل الصواب فى الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه
كان فى زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع قوله عم اخى ووزيرى
وخير من اترك بعدى يقضى دينى وينجز وعدى على بن ابى طالب واجيب بانه لا دلالة
للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقى الكلام فانه يدل على انه خير من تركه
قاضيا لدينه ومنجزا لوعده وذلك لان قوله يقضى مفعول ثان لاترك او حال
من مفعوله وح فلا يتناول الكل الخامس قوله عم لفاطمة اما ترضين انى زوجتك
من خير امتى واجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم
لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عم خير من اترك
بعدى على واجيب بما مر بانه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك
فى قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله عم فيه انا سيد العالمين وعلى سيد
العرب قالت عائشة كنت عند النبى اذ اقبل على فقال هذا سيد العرب فقلت
بابى انت وامى يا رسول الله الست سيد العرب فقال الحديث اجيب بان
السيادة هى الارتفاع لا الافضلية فان سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم

قرابانه

الطائر

فلا يلزم كونه سيدا فى كل شىء بل فى بعض الاشياء الثامن قوله عم لفاطمة
ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار
منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لتبعليه فاطمة التاسع
انه عم لما اخى بين الصحابة اتخذ اخا لنفسه وذلك يدل على علو مرتبته وافضليته
قيل لا دلالة لاتخاذه اخا على افضليته اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة
وزيادة الالفة والخدمة العاشر قوله عم بعدما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر
فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله و
رسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روى انه عم بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما
وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبى عم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس
ومعه الراية فقال لاعطين الى اخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه
السلام اين على فقيل انه ارمد العين فتفل فى عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل
على ان ما وصفه به لم يوجد فى غيره ويلزم منه ان يكون افضل من عداه فقيل نفى هذا
المجموع لا يجب ان يكون بنفى كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفى كونه كرارا غير فرار و
لا يلزم ح الافضلية مطلقا بل فى كونه كرارا غير فرار الحادى عشر قوله تع وان تظاهرا عليه
فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين المراد بصالح المؤمنين على كما
نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص على من بين الصحابة بنصرة
النبى يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدء الله بنفسه
ثم بجبريل ثم بعلى فدل على كونه افضل من غيره فقيل دليلكم على ان المراد به على
معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين
كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثانى عشر قوله عم من اراد ان ينظر الى
آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى
فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب فقد ساواه النبى عم بالانبياء المذكورين وهم
افضل من سائر الصحابة اجماعا فكذا من ساواهم واجيب بانه تشبيه لعلى بكل واحد
من الانبياء فى فضيلة واحدة لا يدل على المساواة فى كل فضيلة بكل واحد منهم فى
فضيلة واختصاصه بفضيلة الاخرين والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف الثابت
على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثانى ما يدل عليه اى على كونه
افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بماله من الكمالات وقد اجتمع

رتبته

مساواه
بانه تشبيه عم
ثلاثة عم

والا كان افضل من الانبياء المذكورين
لما ذكر وساواه عم بهم

المسلك الثانى
فى فضيلة على

في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في
غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد عليه السلام اعلم الناس واحرصهم على ارشاد
فكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه في كل وقت وذلك الذي ذكرناه
من صفاته وصفات علمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل في خدمته
في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عم اقضاكم علي والقضاء يحتاج
الى جميع العلوم فيكون اعلم منها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقراكم ابي فانهما
يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تع وتعيها اذن
واعية واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به ولانه
اي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه على ان قوله تع والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين لمن اراد مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان اقل
مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزناء وقال ان كان
لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من الفصلين
لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل
التورية بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ
منها فلا يتجه عليها اعتراض ابي هاشم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها
ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما نزلت من اية في بر وبحر او سهل وجبل او سماء او ارض
او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ويؤيد ان اول كلامه
مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطرة السليمة
ولان عليا رضي الله عنه ذكر في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء
والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل ذلك على انه اعلم ولان جميع الفرق
ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم
تصفية الباطن فان خرقة المشايخ ينتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه
وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة العليا وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي
تكلم فيه اولا وامر ابا الاسود الدئلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة
الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك
الامور الزهد اشتهر عنه مع اتساع ابواب الدنيا عليه تركه التنعم وتخشن في المآكل

المآكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا الثالث الكرم
قد اشتهر عنه انه يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه
حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله الاية وتصدق ايضا في ليالي صيامه
المنذور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية
حتى قال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين
وتواتر وقايعه في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نسب
الى الدعابة وقد قال عم حسن الخلق من الايمان السادس مزيد قوته حتى قلع
باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية السابع
نسبه وقربه من الرسول عليه السلام نسبا ومصاهرة وهو عم حقيقي وعباس وان
كان عم النبي صلى الله عليه وسلم لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب
اخاه من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبته كفاطمة رضي الله عنها
سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة
كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى
كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي
بواب دار علي بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة في صحته فان معروفا كان صبيا
نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان يخدمه وكان ابو يزيد لم يدرك جعفرا
بل هو متاخر عن معروف الكرخي ولكنه يستفيض من روحانية جعفر فلذلك
اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون
افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف
ومرجعها اي مرجع الافضلية التي نحن بصددها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله
وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام
وتاثيرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل
بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير وسعد بن
ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة
الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي عم وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية
لا مطمع في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية

يعني الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة
يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة
علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها
لا يفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة
مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا
لزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب
المطيع ويثيب غيرها وثبوت الامامة اذ كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية
بل غاية الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل
لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن
ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم
في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله قال الامدي وقد يراد بالتفضيل
اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر
كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم وذلك ايضا غير مقطوع به
فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاص واحد منهم الا ويمكن بيان
مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص
الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون
الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او
لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا المقصد السادس
في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا الا ترى
من الزم الشافعي حضور درس بعض احاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها
قاضيا بغير قضيته العقل وجوزه الاكثرون وقالوا جعل المفضول رئيسا و
مقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كالذي
نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر
القيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول
في علمه وعمله بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها
اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب
كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب

مستقل

وجب المقصد السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح
فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه
كقوله تع والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي
الله النبي والذين امنوا معه يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وقوله
والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا
من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت
الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله
والرسول فقد اصم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني
ثم الذين اه ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا
بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد
اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه
الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في كتب الصحاح ثم من تامل سيرهم
ووقف على اثارهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة
الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم من
المطاعن ومنعه ذلك اي يتيقنه بحالهم عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا
للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات
مع التقصي عنها فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب
الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك انه
مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة جمل والصفين والمعترفون بوقوعها
منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة
فان اراد وانه اشتغال بما لا يعني فلا باس به اذ قال الشافعي وغيره
من السلف تلك دماء طهرت الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان
اراد وانا لا نعلم او قعت اولا فغلط لوقوعها قطعا وانت خبير بان الشق الثاني
من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها واتفق العمروية اصحاب عمرو بن
عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا
لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمروية فلانهم يرون فسق الجميع من

احبهم
الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم نسخه

من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه
فلا يعلم تم شئ منهما والذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ قتلة عثمان
رضي الله عنه ومحاربوا علي رضي الله عنه لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة
قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا يبلغ الحد
التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا خاتمة
للمقصد الرابع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون
والحق انه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب
مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض
عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن
كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة
من الاصول قال الآمدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة
الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل
السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي
يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ويندفع عنه الا بذلك
وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل
بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه
في الجملة والكتاب كقوله تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر والسنة كقوله ع م لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر
او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب واما عدم
توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة
كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة ولا اذن من الامام
وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه ولوجوبه
بعد علمه بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي شرطان
احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا لا يجب اذا

اذا ظن انه لا يفضي الى الحق بل يستحيج اظهاره والشعار فوجوبه انما هو اذا
جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن
احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله ولا تجسسوا وقوله ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار
الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله ع م من تتبع
عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد
من الاولين والآخرين وقوله ع م من ابتلى بشيء من هذه القاذورات
فليسترها بستره الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حدود الله وايضا
قد علم من سيرته ع م انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها
جعلنا الله ممن تبع الهدى واقتدى برسوله واصحابه والصالحين من عباده
انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه
محمد واله اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين تذييل للكتاب
في ذكر الفرق التي اشار اليها قوله ع م ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة
كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من
معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند وفات النبي
عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق
ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا يوجب
ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع
القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي ع م في مرض موته ائتوني بقرطاس
اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي ع م قد غلبه الوجع
حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي
عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة
فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله ع م جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف
عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم
بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي
وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى

وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال
عمر كاني ما سمعت هذه الاية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع
دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء
يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عنه
عم وفي قتال مانع الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عم امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال عم الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة
وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي عم لقاتلتهم عليه ثم
اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى
حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية
وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام
الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل
الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج
ويتزايد شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان
الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء
الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل
الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا
فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج
والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى المعتزلة

الفرقة الاولى

اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه
دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون
صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجون الكبائر
ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم
لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول
ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى اسطوانة من
اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به
من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين

من اهل السنة والجماعة

المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون
مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير
فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق
في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار
فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك يسمى هو واصحابه معتزلة ويلقبون
بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم
قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى اولى باسم القدرية منا وذلك
لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبته الى مثبته
يصح نسبته الى النافي ايضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية
على المثبتين له لانه يرده قوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة
فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم
بان الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة
المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور
اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله عم في حق القدرية هم خصماء الله
في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة
لمن يعتقد انه يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا
انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي
الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب
ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه تعالى اصلا وجعلوا هذا عدلا
وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء
متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص
وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات الزائدة على الذات
وبان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه عز مرئي
في الآخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة
والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انه
بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا
منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطا قالوا بنفي الصفات

قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعدما طالعوا كتب الفلاسفة
وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالماً ثم حكموا بانهما
صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان
كما قاله ابو هاشم قالوا بالقدر اى اسناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع
اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا
الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان
لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا
وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم يقبل شهادتهم
كشهادة المتلاعنين اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه
العمروية مثلهم اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين
في قضيتي عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عُبَيد وكان من رُواة
الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطا في القواعد المذكورة وزاد
عليه تعميم التفسيق الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ
المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال من عثمان بن خالد الطويل
عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم
حيث ذهبوا الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة
والنار ضرورية مخلوقة لله تع اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين
ولا تكليف في الاخرة وان اهل الخلدين ينقطع حركاتهم ويصيرون
الى جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة و
الالام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول بانه التزم في
مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث
لا آخر لها فقال لا اول ايضا بحركات لا تنتهي الى اخرها بل يصير الى سكون
وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل
جهمي الاخرة وقيل انه قدري الاولى جهمي الاخرة وقالوا ان الله عالم
بعلم هو ذاته تع وقادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذوا هذا
القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تع واحد من جميع جهاته لا تعدد
فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد

مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف
وقالوا بعض كلامه تع لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي
والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها
محل وقالوا ارادته تع غير المراد وقيل لان ارادته هي عبارة عن خلقه لشئ
وخلقه لشئ مغاير لذلك الشئ بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن
فتأمل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا يقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من
اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تع هم معصومون لا يكذبون
ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه
وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائة ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام
النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع
كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل
بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الاخرة او ينقص
من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تع عن الشرور
والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى
الميزاب وقالوا كونه تع مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل
العبد انه آمر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن هو آلتها وقد اخذ النظام
من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقالوا الروح جسم لطيف سار
في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض
كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم
فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر
مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر
في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما
حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارج هو مطابقة
تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق اى المخلوقات
دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك
فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تع كمن بعض المخلوقات في بعض
والتقدم والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة

المقالة ظ

القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز وانما المعجز
اخباره عن الغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن
الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا
التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء
منها بحجة وقالوا بالطفرة وما لوا الى الرفض ووجوب النص على الامام
وثبوته اي ثبوت النص من النبي على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة
فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل
مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق **الاسوارية** اصحاب
الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر
على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة
للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار
من الله باحدى الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد **الاسكافية**
اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم
الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه **الجعفرية** اصحاب جعفر بن مبشر بن
حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم متابعة لابن المبشر ان في فساق
الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع منا لامة على حد الشرب
خطاء لان المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن
الايمان **البشرية** هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي
احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح
وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية اي يجوز ان يحصل متولدا من
في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة
سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل
ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه تع ذلك بل يجب ان يقال
ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض
اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا **المزدارية** هو ابو موسى
عيسى بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيادة وهو تلميذ
بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله قادر على ان

ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا
ويجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة قال لو الناس قادرون
على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ
في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا يوارث
اي لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية كافر ايضا
الهشامية وهو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان مبالغا في القدر اكثر من
مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن
لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تع
وما انت عليهم بوكيل وحفيظ ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله
ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم قلوبهم وقالوا الاعراض لا تدل
على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه تع خالقا لها ولا يصلح دلالة على
صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق
البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر
على يديه وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع
الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر
رضي الله عنه اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف
طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما
الآن ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوة في آخرها
وقد افتتحها او لا بشروطها فان اول صلوته معصية منهي عنه مع كونه
مخالفا للاجماع **الصالحية** اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا
قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز
ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تع
حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها **الحابطية** هو احمد بن حابط
نسب اتباعه الى ابيه وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو
الله تع ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة
وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي
في ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عم ان الله خلق آدم على صورته وبقوله

يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها
قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون الحدبية هو فضل الحدبي و
مذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان
مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار
سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم
وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض في الجميع فاقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم
فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي
النار واطاعه بعض في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا و
كساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان
وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على
مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته
احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في
الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول
بالتناسخ المعمرية وهو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام
واما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس
للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان فيه ومن العجب ان حدوث
الاجسام وفناؤها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام
وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه
ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العلم والمعلوم وهو ممتنع والانسان
لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من
مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان الثمامية وهو ثمامة بن اشرس
النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال
المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل
الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله
لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع
واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون
جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهي

وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها
ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث
والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب
ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وكان له عنده منزلة الخياطية
اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر اي اسناد الافعال
الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم وجوهرا
وعرضا اي الذات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حال
العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى
في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه
سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته وغيره معناه انه يعلمه
الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء والبلغاء في ايام
المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروّج كثيرا من مقالاتهم
بعبارته اللطيفة البليغة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في
الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته لفعله عدم السهو اي كونه
عالما به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هو الميل اي ميل النفس اليه وقالوا
ان الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه
الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض و
الجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب اليها اهلها
لا ان الله يدخلها اي يدخلهم فيها والخير والشر فعل العبد والقرآن
جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم بن محمد
بن الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع
بغير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل
مريد لافعال غيره اريد به انه امر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى
انه يعلمه كما ذهب اليه الخياط الجبائية هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب
الجبائي من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله
تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا محل عند
ارادة الله فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات

ودوّح خ

يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من
قام به وحل فيه ولا يرى الله في الاخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة
لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء
ويجب على الله لمن يكلف اي للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف
له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له والانبياء معصومون
وتارك ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة اباهاشم ثم انفرد عنه بان الله
عالم بذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى
سميعا بصيرا معناه انه حي لا افة به ولا يجوز الايلام للعوض **البهشمية**
انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية
مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على
غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر
عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة الكافر عن كذبه بعد ما صار
اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب ولا يتعلق علم واحد
بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة
ولا حادثة قال الامدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا
انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة
غير معلومة مما لا سبيل اليه **الفرقة الثانية** من الفرق الاسلامية
الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص
اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده
وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم
اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية
واما مية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت
الاله حقا فنفاه علي الى المداين وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية
يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول
بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة قال ابن سبا انه لم يمت علي كرم الله
وجهه ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب
والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها

عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير
المؤمنين **الكاملية** قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر
علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة
نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى اخر وقد تصير في شخص نبوة بعد ما كان
في شخص اخر امامة **البنانية** قال بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني
الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي
ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان **المغيرية** قال مغيرة
بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج
من نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم
فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق
فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل
منه اي من عرقه بحران احدهما ملح مظلم والاخر حلو نير ثم اطلع في البحر
النير وابصر فيه ظله فانتزعه اي انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه
الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون
معه اله اخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار اي الكفار من المظلم والايمان
اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة
ومن منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملها
واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن
ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقوله تعالى
كمثل الشيطان الاية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهو لا يقولون الامام
المنتظر هو ذكريا ابن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل
حاجز الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه
فقال بعضهم بانتظاره وقال بعضهم بانتظار ذكريا كما كان هو قائلا به
الجناحية قال هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي
الجناحين الارواح تتناسخ فكان روح الله في ادم ثم في شيث ثم في
الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله
هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل باصفهان وسيخرج

وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها **المنصورية** هو ابو منصور العجلي نسب عزا نفسه الى ابي جعفر محمد بن الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى احمد بن ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعاء الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا ينقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد اي رجل امرنا ببغضه وهو ضده اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرايض والمحرمات فان الفرايض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة **الخطابية** هو ابو خطاب الاسدي نسب عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة الانبياء وابو الخطاب نبي فرضوا لطاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتل اي قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب اليه ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا يفنى واستحلوا المحرمات وتركوا الفرايض وقيل الامام بعد قتله بزيغ اي ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا ان مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي يوحي من الله اليه وفيهم اي في اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمر بن بيان العجلي الا انهم يموتون اي يقولون بذلك **الغرابية** قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب والذباب

والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرائيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدرة فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل **الذمية** لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعوا الناس اليه فدعا لنفسه وقيل بالهيتهما اي قال طائفة منهم بالهية محمد وعلي ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء هما وفاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا من وصمة التانيث **الهشامية** اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن السالم الجواليقي قالوا الله جسم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة بفتح الميم وهي المواضع التي يجسه الطبيب ثم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اي غير ذاته تعالى ويقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولا ها لم يدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما اي على وجه لا ينفصل احدهما عن الآخر وارادته تعالى حركته لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف بهما وكلامه صفة له لا مخلوق له ولا غيره لما مر والاعراض لا تدل على البارئ تعالى انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها والائمة معصومون دون الانبياء لان النبي عم يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فيجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء وان نصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما **الزرارية** هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله وقبلها اي قبل حدوثها لا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا **اليونسية** هو يونس بن

عبد الرحمن القمي قال الله تع على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اى من
الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركى تحمله رجلاه وهو اقوى منهما الشيطانية
هو محمد بن احمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تع نور غير جسمانى
ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية
قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن
عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله فى ابى مسلم وانه لم يقتل واستحلوا
المحارم وتركوا الفرايض ومنهم من ادعى الالهية فى المقنع المفوضية قالوا
الله فوض خلق الدنيا الى محمد اى الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو
الخلاق لها وبما فيها وقيل فوض ذلك الى علي البدائية جوزوا البداء على
الله اى جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اى يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا
له ويلزم ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية
قالوا حل الله تع فى علي فان ظهور الروحانى فى الجسد الجسمانى مما لا ينكر
اما فى جانب الخير فكظهور جبرائيل عم بصورة البشر واما فى جانب الشر
فكظهور الشيطان فى صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل
من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر
الحق تع بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا
الالهية على الائمة الاثنى عشر ان النبي عم قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين
فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر الاسماعيلية ولقبوا بسبعة
القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا القران ظاهر
وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر
كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب
وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا فى ذلك بقوله تع فضرب
بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذ
من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذى دعا الناس
الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالخرمية
لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع
اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد

ومحمد المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة
يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى فى
الدين وهم متفاوتون فى الرتب امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة
الى دين الله وحجة يؤدى عنه اى عن الامام ويحمل علمه ويحتج به عليه وذو
مصة يمص العلم من الحجة اى يأخذ منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة
فاكبر اى داع اكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون
يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم
باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته فى الدين
ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب
الى الداعى ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه
مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق ادله المكلب الى الداعى المأذون
ليأخذ عليه العهود وقال الآمدى وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل
الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تع وما علمتم من الجوارح
مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه
العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم
قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع
والكواكب السيارة وهى المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا
بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى فى الخروج باذربيجان وبالمحمرة
للبسهم الحمرة فى ايام بابك او تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حمرا وبالاسماعيلية
لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل
لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان
الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرايع
على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه
اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم و
استيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا
ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلماتهم
ورئيسهم فى ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح

لهم فى الدعوة واستدراج الطغام لرتبة الرزق وهو تفرس حال المدعو هل
هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر فى السبخة اى فى دعوة من
ليس قابلا لها ومنعوا التكلم فى بيت فيه سراج اى فى موضع فيه فقيه او متكلم ثم
التانيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد
وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينيه وقبح نقيضه وان كان يميل
الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك فى اركان
الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة فى اوائل السور
وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اى لم يجب احدهما دون الاخر
ووجوب الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات اى لم كان بعضها اربعا
وبعضها ثلثا وبعضها ثنتين وغير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون
فى هذه الاشياء ويطلبون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط
وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ
المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تع واذ اخذنا من النبيين
ميثاقهم ثم ياخذوا من كل واحد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشى لهم
سرا والثانى حوالته على الامام فى حل ما اشكل عليه من الامور التى القاها
اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليهم احد حتى يترقى من درجته وينتهى الى
الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى
يزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التاسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها
المدعو ويكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة
الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية
وح اى حين اذا آل حال المدعو الى ذلك ياخذون فى الاباحة والحث
على استعجال اللذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة
الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة
والصلوة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تع ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس من
اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة
ما هم عليه من الدين والكعبة النبى والباب على والصفاء هو النبى والمروة

والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف
بالبيت سبعا هو الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف
والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم
ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
وكذلك فى جميع الصفات وذلك لان اثبات الحقيقى يقتضى المشاركة بينه
وبين الموجودات وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات
وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا
كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تع ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه
ابدع النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة
منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن يتم الحركة الا بالة
فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت
بتوسط الافلاك الطبايع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط
حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها
الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى
وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية يكون
مصدرا للكائنات وجب ان يكون فى العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة
الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناطقة يكون نسبتها الى الناطق
فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى
ايجاد الكائنات وهو الامام الذى هو وصى الناطق وكما ان تحرك
الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك
الناطق والوصى وعلى هذا فى كل عصر وزمان فى لسان الامدى هذا لكلا
عليه قد ثم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه حجة النبى
يودى من الامام الذى لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما نقدم
فى الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض فى العلوم والخواص
عن النظر فى الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضايحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا
مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون
وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف

واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات البهائم بلا ضابط دينى ولا وازع
شرعى نعوذ بالله من الشيطان واتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد
بن على زين العابدين فثلث فرق الجارودية اصحاب ابى جارود الذى
سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبى
فى الامامة على على وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء
بعلى بعد النبى عم والامامة بعد الحسن والحسين شورى فى اولادهما فمن
خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا فى الامام المنتظر
اهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن على الذى قتل فى المدينة فى ايام المنصور
فذهب طائفة الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن على بن الحسين
صاحب طالقان الذى اسر فى ايام المعتصم بالله وحمل اليه فحبسه فى داره حتى
مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة
من احفاد زيد بن على دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل فى ايام

اخفاد خ

المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله السليمانية وهو سليمان
بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار
المسلمين ويصح امامة المفضول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان
وان اخطأ الامة فى البيعة لهما مع وجود على لكنه خطأ لم ينته الى درجة
الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية وهو بتير الثومى
وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا فى عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم
فى زماننا مقلدون يرجعون فى الاصول الى الاعتزال وفى الفروع الى
مذهب ابى حنيفة الا مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص الجلى
على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق
واختلفوا فى المنصوص عليه بعده والذى استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم
وبعده على بن موسى الرضا وبعده محمد بن على التقى وبعده على بن محمد
بن النقى وبعده حسن بن على الزكى وبعده محمد بن الحسن وهو الامام
المنتظر وظهر فى كل من المراتب التى بعد جعفر اختلافات اوردها الامام فى
اخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان
فاختلفوا وتشعب متاخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى

والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء
ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية
يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة
بالفرق الضالة والفرقة الثالثة من كبار فرق الاسلامية الخوارج
وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على على عند التحكيم وما جرى بين
الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم
قال النبى عليه السلام يحقر احدكم صلوته فى جنب صلوتهم وصومه
فى جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم
وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل
او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون فى العالم امام

يجاوزن

وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة البيهسية هو بيهس بن الهيصم
بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع
فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب التفحص عليه حتى يعلم الحق
وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور
وقيل لا حرام الا ما فى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية وقيل اذا كفر
الامام كفرت الرعية حاضرا وغائبا وهذه الاقوال لطوائف من الحكمة
وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال
كالمثلث لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل
هو اى السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية فى اسناد افعال العباد اليهم

التفحص خ

الازارقة وهو نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم وهو الذى انزل
فى شانه ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه
وهو الد الخصام وابن ملجم محق فى قتله وهو الذى انزل فيه ومن الناس
من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتى الخوارج وزاهدها
عمران بن حطان يا ضربة من تقى ما اراد بها الا ليبلغ من ذى العرش
رضوانا انى لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفرت
الصحابة اى عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر
المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم فى النار وكفروا القعدة عن القتال

تبليغ

وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا بحرم التقية في القول والعمل ويجوز
قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور
في القران ولا حد للقذف على النساء اي القاذف ان كان امراة لم تحد لان
المذكور في القران هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الامدي واسقطوا حد
قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا
لا يجد قاذفه وان كان امراة يجد قاذفها وهذا اظهر واطفال المشركين في النار
مع ابائهم ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر
النجدات هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين عذروا الناس
بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطف
فقتلوهم واسروا نسائهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها
ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوه فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا
لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه
وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين
اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل
والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا
اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية
من الانصاف
النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا
بالامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير
وخالفوهم في الاحكام الباقية الاصفرية اصحاب زياد بن اصفر خالفوا
الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين
وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم
ولم يقولوا بتخليدهم في النار ومنع التقية في القول اي جوزوا التقية
في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها
فيقال مثلا هذا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه
لعظمه كترك الصلوة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة
اي المعتقدة لما هو دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار
العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل

النخعي
القطيف خ
وافقوهم ظ

من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم
وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر
سلطانهم وقالوا يقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن
بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد
مخلوق الله تع ويفنى العالم بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة
لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق
اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة الرسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه
فيما يوحى اليه اي ترددوا ان ذلك جائز اولا وكفروا عليا واكثر الصحابة
وافترقوا فرقا اربعا الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا
على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تع فانها خصلة متوسطة
بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول وجنة او نارا وبارتكاب كبيرة
فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على
الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة
واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القران وقالوا اصحاب
الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت او صغيرة الثالثة
الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر
اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل
الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى
بما تعالى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن
وهم اخر السبع من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعدان وافقوهم في
الاسلام
مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى بعد
البلوغ ويجب دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار
وهم عشر فرق الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد
الافعال الى قدر العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير
دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا اطفال الكفار
في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات ولا ولاد
بنات
الاخوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات

وبنات اولاد الاخوة والاخوات او انكار سورة يوسف فانهم زعموا
انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرآنا الثانية
من فرق العجاردة الحمزية وهو حمزة بن ادرك وافقوهم اى الميمونية
فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار فى النار الثالثة
منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية فى البدعة الآتى العدد
الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية وحكى عنهم
انهم يتوقفون فى امر على ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة
عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب الخلف الخارجى وهم خوارج كرمان
ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين
فى النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية هم على مذهب حمزة ورئيسهم
رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه
من الشريعة واذا اتوا بما لا يعرفون لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة
فى اصولهم وفى نفى القدرة اى اسناد الافعال الى قدرة العبد وفى بعض النسخ
وفى نفى القدرة اى نفى القدرة المؤثرة عن العباد السابعة المعلومية هم
كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه
كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق الله الثامنة المجهولية مذهبهم
كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفى معرفة الله تع ببعض اسمائه فمن علمه
كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسع الصلتية هو عثمان بن
ابى الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم
واستجار بنا وتوليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا ويدعوا الى الاسلام
فيقبلوا وروى عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او المشركين
لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا ويدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا
والعاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية
الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ
وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا
ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءهم اذا افتقروا
وتفرقوا اى الثعالبة اربع فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس

اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو
فى دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه
او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه
يجوز تزويج المسلمات من مشركى قومهم الثانية المعبدية هو معبد بن عبد
الرحمن خالفهم اى الاخنسية فى التزويج اى تزويج المسلمات من المشركين
وخالفوا الثعالبة فى زكوة العبيد اى اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة
الشيبانية هو شيبان بن سلمة وقالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة
الرابعة المكرمية هو مكرم العجلى قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك
الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على
طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل
كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وقالوا الاء الله ومعاداته لعباده
باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم
التى هم فيها اذ هى غير موثوق بها فكذا نحن فمن وصل الى حالة الموت فان
كان مؤمنا فى تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه فاذن فرق
الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرقة نضمها الى الستة السابقة يصير
ستة عشرة ويتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع
عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشرة
اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى فيها بهذه الاربع فيكون الفرق
ح تسعة عشر وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا
كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون
الاخرى تحكم محض الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية
المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اى يؤخرونه فى الرتبة عنها
وعن الاعتقاد من ارجاه اى اخره ومنه ارجه واخاه اى امهله
واخره اولانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغى ان لا يهمز لفظ المرجئة وفروعهم خمس
اليونسية هو يونس بن النميرى قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له
والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن فلا يضر معها

ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا
بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله تع ابى
واستكبر وكان من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكتب زادوا على
اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اى غير ذاته وكذا باقى صفاته وانه
تع على صورة الانسان لما ورد فى الحديث من ان الله خلق آدم على صورة
الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفى قالوا الايمان هو المعرفة بالله
ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اى الايمان يزيد
ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقولوا قد فرض الله الحج ولا ادرى اين
الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادرى اهو الذى بالمدينة ام غيره
وحرم الخنزير ولا ادرى اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات
مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة فى حقيقة
الايمان والا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اى القول
بما ذهب اليه عن ابى حنيفة ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به
غسان ترويج مذهبه لموافقته مذهب رجل كبير مشهور وقال الآمدى
ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل
السنة ولعل ذلك لان المعتزلة فى الصدر الاول كانوا يلقبون من
خالفهم فى القدر مرجئيا او لانه لما قال الايمان هو التصديق لا يزيد ولا ينقص
ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة
فى العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان
هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يفعله واما
ما جاز فى العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن
الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان
الدمشقى وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشى وهؤلاء اتفقوا
كلهم على انه تع لو عفا فى القيمة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج
واحدا من النار لاخرج عن كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من
النار واختص ابو غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين
الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد والخروج من

من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب ابى معاذ
التومنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار
بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه
اى ولا بعض الايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه فسق
وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء
النبى عم ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل
القتل او اللطمة بل لانه دليل لتكذيبه له وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر بن
المريسى وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه هى المرجئة
الخالصة ومنهم من يجمع اليه اى الى الارجاء القدر كالصالحى وابى شمر ومحمد
بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية
النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم يوافقون لاهل السنة فى خلق
الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله ويوافقون
للمعتزلة فى نفى الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى الرؤية بالابصار
ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلثة الاولى
البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب باى شئ كان فهو
جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق
ومن قال كلام الله تع مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا
عليهم اى على الزعفرانية وقالوا انه اى كلام الله مخلوق مطلقا لكنا
وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه فنفيه
واولناه بما هذه الصورة حكايته اى وحملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق
على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير
هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى فى
قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا الفرقة السادسة من تلك الفرق الكبار
الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اى غير خالصة
فى القول بالجبر المحض بل هو متوسطة بين الجبر والتفويض يثبت للعبد كسبا
فى الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا يثبته
كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة

ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم شيئا قبل وقوعه
وعلمه حادث لا فى محل ولا يتصف بما يتصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه
كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الامدى لكان اولى
لانه جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلها
فيهما حتى لا يبقى وجود سوى الله ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق
الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع **الفرقة السابعة منها**
المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم
فرقة واحدة قائلة للتشبيه وان اختلفوا فى طريقه فمنهم مشبهة غلاة
الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة
بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام الى غير ذلك ومنهم
مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والجهمى قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم
لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة
والمصافحة والمعانقة للمخلصين يزورونه فى الدنيا ويزورهم حتى نقل
انه قال بعضهم اعفونى عن اللحية والفرج وسلونى عما وراءه ومنهم المشبهة
الكرامية اصحاب ابى عبد الله بن محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف
الراء وفيه قيل الفقه فقه ابى حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام
واقوالهم فى التشبيه متعددة ومختلفة غير انها لا تنتهى الى حين يعبأ به و
يبالى بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله تع على العرش من جهة العلو
مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملاء
العرش ام لا املاؤه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل محاذ
للعرش واختلفوا ابعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم
اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او لا اى
ليس متناهيا بل هو غير متناه فى جميع الجهات وقالوا محل الحوادث فى ذاته
وزعموا انه انما يقدر عليها اى على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته
ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة
والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحى وسوى امر الله
بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها اى صاحب تلك الصفة رسو
ل

رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله تع ارساله لا غير
اى لا يجوز ارسال غير الرسول وهو ح اى حين اذا ارسل مرسل فكان مرسل
رسول بلا عكس كلى ويجوز عزله اى عزل المرسل عن كونه مرسلا دون
الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد
اى لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا
امامين فى عصر واحد كعلى ومعاوية الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف
امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الذر فى الازل
بلى اى الايمان وهو الاقرار الذى وجد من الذر حين قال تع لهم الست بربكم
وهو باق فى الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان
الانبياء لاستواء الجميع فى ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا بعد
الردة فهذه هى الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله عليه السلام كلهم
فى النار **واما الفرقة الناجية** المستثناة الذين قال النبى م فيهم هم الذين
على ما انا عليه واصحابى فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة
والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا
لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود البارى خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود
ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للكرامية
القائلين بانه لا يتصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال
خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للخابطية
حيث اثبتوا الهين ولا يحل فى شىء خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث
خلافا للكرامية ليس فى حيز ولا جهة فلا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل
ولا الكذب ولا شىء من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئى
للمؤمنين فى الاخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
غنى لا يحتاج فى شىء الى شىء ولا يجب عليه شىء اذا اثاب فبفضله وان عاقب
فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم
وهو غير متبعض ولا حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته
والمعاد الجسمانى حق وكذا المجازات والمحاسبة والصراط والميزان
وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار فى النار ويجوز

الشئ خ
يوصف خ
يتردونه خ
الفقه صح
العلى خ
عين خ
ان خ

ويجوز العفو عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسول بالمعجزات
حق من آدم الى محمد عليهما السلام واهل بيعة الرضوان من تحت الشجرة واهل
بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد
رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر
احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم او شرك او انكار
للنبوة او انكار لما علم مجيئه عم به ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال
المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين
فذلك ظ داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته
وان كان قطعيا ففيه خلاف واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء
في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا قال المص رحمه الله وليكن هذا
اخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله ان يثبت قلبنا في دينه ولا يزيغه
بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه
والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لاح عنا لبشر من السهو
والذلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم والجواد الكريم
وانا اقول هذا ما يسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح
معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز
المخل ومشيرين في بعض المواضع التي يتوجه على كلامه من الاسولة وما يمكن
ان يتمسك فيه من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم
الدين انه خير موفق ومعين وقد وقع الفراغ من تاليفه يوم السبت قريب
العصر من اوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات
وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيدنا
سيد الانام محمد وعلى آله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليما كثيرا الى يوم القيام

تم وقع الفراغ من هذا الكتاب الشريف في الظهر من يوم
الثلاثاء من شهر صفر الخير سنة سبعين وماية والف
كتبه الفقير محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الجليل
غفر الله له ولجميع المسلمين والمسلمات
والحمد لله على الانعام

القلم